

Neuchâtel 1980

LA PAROLE GENERATIVE
DE LA MYTHOLOGIE DES INDIENS YUKUNA

par

Pierre-Yves Jacopin

1980



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555006_0005

LA PAROLE GENERATIVE

Université de Neuchâtel
Faculté des Lettres

LA PAROLE GENERATIVE

DE LA MYTHOLOGIE DES INDIENS YUKUNA

Thèse

présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

Pierre-Yves Jacopin

P. Lepetit — Tremblay

1981

La Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel,
sur les rapports de Sir Edmund Leach, professeur à
l'Université de Cambridge F.B.A., de MM. Pierre Centlivres
et Jean-Blaise Grize, professeurs à l'Université de
Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse présentée
par M. Pierre-Yves Jacopin, en laissant à l'auteur la
responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 6 juin 1980

Le Doyen :
Georges Denis Zimmermann



Ce travail est dédié

A Frédérique Follin

Aux Indiens Yukuna, Matapi, Tanimuka et Letuama

A M. Louis-Paul Plan et à Mme Marthe Laffite

Sans l'affection desquels rien n'eût été possible

Je vois bien qu'on aura un doute pour ainsi dire a priori.
Mais il tient à notre conception moderne d'un art rationaliste.

(Lettre d'Antoine Meillet à Ferdinand de Saussure. Cité in
Roman Jakobson: La Première Lettre de Ferdinand de Saussure
à Antoine Meillet sur les Anagrammes. L'Homme 11: 20)

Le passé n'est jamais mort, il n'est même jamais passé.
Nous le séparons de nous et faisons mine de lui être étranger.

Christa Wolf

Il y a, semble-t-il, un lien caché entre les théories de la
littérature comme écriture, de la parole se nourrissant
elle-même, et la croissance de l'état totalitaire. En tout
cas il n'y a pas de raison de penser que l'état ne tolérerait
pas une activité consistant à créer des poèmes et une prose
"expérimentaux" s'ils sont conçus comme des systèmes de
référence autonomes enclos dans leurs propres limites.
Ce n'est que lorsqu'on l'imagine en quête de réalité, se
libérant de styles empruntés que le poète est dangereux.
Dans une chambre où les gens maintiennent unanimement
une conspiration du silence, un mot de vérité sonne comme
un coup de pistolet.

Czeslaw Milosz

Remerciements.

Le travail qui voit ici le jour n'aurait pu être accompli sans l'aide et la collaboration d'un grand nombre. Notre premier mouvement de reconnaissance va tout naturellement vers les Yukuna sans lesquels rien n'eût été possible; redoublant de patience devant notre niaiserie de civilisé ou d'ironie devant notre lourdeur d'Occidental, ils s'efforcèrent magnanimement de nous faire partager les heurs et malheurs de leur existence. Nos souvenirs vont particulièrement vers Carlos, Mawi, le vieil Okofitchi, Horacio et Clementina, Federico, Alberto (Tanimuka), Yakotche et leurs familles: tous ont consacré temps et énergie, souvent sans compter, à nous faire pénétrer les multiples aspects de leurs vies et de leur pensées.

Il nous faut ensuite remercier le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique qui nous a donné tous les moyens de réaliser cette recherche (projets nos. SG 37 et 1.683-0.72) et ne nous a pas ménagé sa confiance même lorsque nous nous trouvâmes dans une situation délicate. Nous nous permettons de remercier particulièrement ici les Professeurs Jean-Charles Biaudet et Olivier Reverdin pour l'intérêt constant qu'ils ont porté à notre travail. Mais notre reconnaissance toute spéciale va surtout au Professeur Claude Lévi-Strauss qui nous a toujours très obligeamment et généreusement assuré de son appui.

Nous éprouvons de plus un sentiment de très profonde et chaleureuse gratitude pour le Professeur Edmund Leach qui n'a cessé de nous apporter un soutien indéfectible et qui par ses conseils, son humour, sa patience et sa manière d'accueillir favorablement toute idée encore incertaine ou toute nouvelle hypothèse, fut aussi le plus encourageant; nous n'oublierons pas non plus de si tôt la façon attentionnée avec laquelle il nous reçut pour la première fois. Nous ressentons une inclination du même ordre pour le Professeur Jean Piaget auquel nous devons non seulement tout ce que nous savons de psychologie, mais aussi et surtout l'acquisition d'une rigueur épistémologique personnelle. Nous ne voudrions pas néanmoins passer sous silence ceux qui nous initièrent à l'anthropologie, à commencer par les Professeurs Louis Dumont et Simone Dreyfus Gamelon, avec lesquels nous n'avons cessé de discuter et d'argumenter

-- en silence ou de vive voix -- pendant toutes ces années. Qu'ils soient ici remerciés ainsi que nos collègues du Département d'Anthropologie de l'Université de Brandeis et le Professeur Jean Gabus.

Notre séjour en Colombie aurait sans doute tourné court sans l'intervention des Professeurs Blancas de Molina et Gerardo Molina, du Dr. Carlos del Castillo et finalement de Monsieur l'Ambassadeur de Suisse, Etienne Serra. Nous leur exprimons ici notre reconnaissance. Nous savons gré aussi de leur assistance aux Dr. Francisco Marquez Yañez et Casas Manrique de l'Instituto Colombiano de Antropología, ainsi qu'au Dr. Joaquín Molano Campuzano, de Asuntos Indígenas, sans oublier les Professeurs Gerard Reichel-Dolmatoff et Francisco Caro.

Sur le terrain, nous avons été considérablement aidé par le Padre Antonio (Jover) et par la Hermana Hermelina et ses compagnes de la mission du Miriti, sans oublier Monseñor Marcelino Cañas, évêque de Leticia. De même avons-nous bénéficié de l'appui de Stanley et Junia Schauer et des pilotes du Summer Institute of Linguistics. Nous sommes aussi redevable aux caucheros du Miriti et en particulier à Carlos Balcazar et à ses amis de leur hospitalité. Qu'ils en soient tous ici remerciés.

Notre gratitude va enfin à nos amis qui par leurs discussions -- dont ils reconnaîtront peut-être ici des bribes -- ont contribué pendant tout ce temps à l'élaboration de nos recherches; parmi eux Léo Apostel, Patrice Bidou, Jean-François Billeter, Joaquín Galarza, Jürg Gasché, Mireille Guyot, Ken Hale, Paul Henley, Barbara Hornick, Steve et Christine Hugh-Jones, Pierre Jacob, Lennie Muellner, Warren Niesluchowsky et Terry Turner furent précieux. Notre reconnaissance va cependant principalement à Eric Wolf et François Cochet pour la constance de leurs encouragements, et plus particulièrement encore, à Jean Jackson sans l'affection et l'appui de laquelle ce travail serait encore inachevé.

Ajoutons encore que sans l'assistance de Karyl Klopp et surtout le réconfort, les conseils et le travail infatigable de Claudine Torchin, ce livre serait sans doute encore dans les limbes.

INTRODUCTION



Territoire actuel des indiens Yukuna

Nous écrivons ces lignes au moment où, il y a déjà presque dix ans jour pour jour, nous entrâmes au petit matin brumeux d'une belle journée orageuse, dans les eaux du Miritiparana. Pour la première fois, nous remontâmes lentement son cours pendant des heures, puis des jours, observant de temps en temps les groupes de singes hurleurs ou les grues blanches qui, de loin en loin, nous suivaient ou nous précédaient et se perchaient au sommet des grands arbres bordant la rivière à l'infini. Ainsi accostâmes-nous un matin à un petit port pour rendre visite à notre première maloca; elle était déserte, ses habitants étant sans doute à la chagra ou partis chasser ou pêcher, et ce n'est que bien plus en amont que nous fîmes pour la première fois connaissance avec les Yukuna. Nous y passâmes plus de dix huit mois en tout entre 1969 et 1972, répartis en quatre séjours d'une durée de quatre à sept mois. Lors du premier séjour nous ne fîmes pas grand chose de plus que de nous familiariser avec le mode de vie (masculin): chasses, pêche, travaux collectifs, etc. et avec la langue. Lors du second séjour nous commençâmes à nous intéresser de plus en plus à la mythologie; nous passâmes alors près de quatre mois seul avec trois Indiens travaillant et récoltant du caoutchouc, dans un "campement de caucheros" en plein centre de la forêt. Nous passions l'après-midi, "après le travail", à discuter deux très longs mythes -- celui de Kawarimi, dont on trouvera une version ici et celui de Kahipu-Lakeno, le mythe de création -- et à pénétrer ainsi tout doucement dans l'univers des Yukuna; le matin, partis avant l'aube, les Indiens faisaient leur tournée pendant que nous révisions nos notes de la veille. La fin de cette période se trouva coïncider avec la saison du "chontaduro" (Gulielma Gasipae) et la préparation des grandes festivités qui accompagnent chaque année la récolte de ses fruits -- cf. Jacopin, 1972, pp. 126 et ss. --. Le troisième séjour débuta par la visite d'autres groupes exogamiques Yukuna: les Tanimuka et les Letuama des rivières Guacaya et Popeyaca. Là nous suivîmes les festivités qui mettent fin aux cérémonies d'initiation des jeunes hommes et au "Yurupari". Puis, revenu aux abords du Miritiparana, nous ne travaillâmes bientôt plus qu'exclusivement à la collection de la mythologie: enregistrement, notation, traduction et commentaires; la transcription fut donc effectuée sur le terrain avec les informateurs eux-mêmes; le mythe de Kawarimi que nous présentons ici

a par exemple été recueilli en trois versions, mais dont une seule a été retranscrite mot à mot. Ainsi travaillant comme un fonctionnaire pendant plus de sept mois, nous recueillîmes surtout des mythes; tâche longue et laborieuse interrompue seulement par des parties de chasse, de pêche, ou les préparatifs de fêtes rituelles. Lors du dernier séjour, nous partîmes avec le Dr. Rebecca Puche-Navarro, une psychologue de l'Universidad Nacional de Colombia, qui pendant deux mois interrogea les enfants Yukuna de l'Internado ainsi que quelques adultes en utilisant des dispositifs de psychologie génétique classique (genevois) et d'autres que nous avions créés pour la circonstance; nous explorâmes essentiellement la formation des notions de nombre et de causalité, en suivant à la fois une approche intensive impliquant une rationalité étroite (et donc très ethnocentrique) et, une recherche extensive d'autant plus difficile à interpréter qu'elle doit être plus large et par-là épistémologiquement plus imprécise; nous nous proposons d'en exposer les résultats dans un travail futur. Durant ce temps nous retraversâmes aussi une fois de plus la forêt pour nous rendre une dernière fois au Popeyaca et assister aux cérémonies du Yurupari. Revenu sur le Miritiparana nous passâmes encore deux mois seul, à rassembler l'essentiel des traditions orales.

Et pourtant notre projet initial n'était certes pas l'étude de la mythologie. Notre intention première était d'appréhender ce qui pouvait constituer l'idéologie d'une société aux tendances égalitaires: nous nous proposons d'examiner les rapports entre l'organisation sociale, les pratiques d'ordre économique et l'image ou les représentations que leurs acteurs s'en faisaient; ainsi pour nous, la mythologie ne représentait pas une forme d'idéologie; au contraire nous imaginions qu'il s'agissait d'un ensemble de croyances banales et fantastiques, voire fantaisistes, une peu semblables aux contes et légendes de nos campagnes... A y repenser maintenant il nous semble que nous n'étions cependant pas totalement responsables de cette illusion, si naïve et étroitement ethnocentrique fût-elle; en effet tous les résumés, descriptions ou traductions de mythes que nous avons pu lire jusqu'alors jamais ne révélaient ni ne mentionnaient concrètement les rapports que ceux-ci entretiennent avec la réalité qu'ils représentent, comme si celle-ci était sans réelle importance; car reconnaître une relation d'identité participante, une analogie ou encore un rapport métaphorique, etc., n'est pas d'un très grand

secours si la référence, c'est-à-dire sa nature, ses limites et les processus qui la déterminent, n'est pas spécifiquement indiquée.

Or rien n'échappait à la mythologie. Nous n'avons pas mis long à nous en apercevoir et c'est pourquoi, plus intéressé à saisir "ce que tenait lieu de fonction idéologique" qu'à trouver un véritable discours "idéologique", nous n'avons eu aucune peine à abandonner notre projet initial. De ce point de vue la mythologie est bien plus qu'une idéologie, qu'elle dépasse complètement: pour les Yukuna elle est la seule vraie réalité; ce que nous vivons n'étant que sa manifestation apparente. On verra plus loin ce que tout cela signifie vraiment; disons simplement pour l'heure, qu'on est loin du marxisme vulgaire opposant idéologie et science comme l'effet d'une "fausse conscience" au travail de "la vérité", et cela sans considérer vraiment la "base sociale" qui leur donne lieu à toutes deux. Il n'empêche que le titre original de notre thèse portait officiellement en sous-titre: De l'Idéologie d'une Société sans Classes. C'est que notre séjour sur le terrain ne nous avait nullement fait oublier les discussions qui avaient animés notre vie d'étudiant; bien que celles-ci nous semblassent plus incertaines et douteuses que jamais -- pour ne pas dire idéologiques! -- et de plus en plus limitées aux cercles intellectuels parisiens, cela n'entamait pas notre conviction que la question de l'idéologie était essentielle. Bien au contraire il nous paraît toujours que, quand bien même elle n'est le plus souvent pas reconnue comme telle, elle est cependant fondamentale, aussi bien dans l'état présent des sciences sociales que plus généralement dans notre monde actuel. Dans ce contexte la mythologie devenait parfaitement paradoxale: d'une part, superficiellement, par rapport à l'idéologie au sens courant (et toujours imprécis) du terme, elle jouait un rôle qui pouvait tout à fait être assimilé à une fonction idéologique; alors que d'autre part, lorsqu'on examine sérieusement son fonctionnement, c'est-à-dire la manière dont elle est exprimée, transmise et intégrée à la vie quotidienne et cérémonielle des Indiens, il est strictement impossible de l'assimiler à une idéologie quelconque. Au contraire même, elle semble en être l'opposé: tout se passe comme si, au niveau relativement égalitaire du système social des Yukuna, le mythe déterminait leur réalité sociale; d'une certaine façon ils le subissent comme s'il s'agissait de n'importe quelle conséquence naturelle. Ainsi même si aucun discours théorique ne la traite à sa juste mesure, notre question reste pertinente: quelle est

l'idéologie d'une société sans classe? (Du même coup on retrouve là le dilemme habituel de l'anthropologie: comment rendre compte objectivement à partir de notre société, d'une société dont tout nous sépare?) Dans ces conditions on comprend que nous ayons immédiatement renoncé à trouver une définition ou une théorie de l'idéologie pour tenter plus concrètement de lancer les bases d'une meilleure conception de la mythologie. Nous sommes donc parti d'une évidence: le mythe est parlé; de là nous avons cherché systématiquement quelles en étaient les conséquences à la fois sur le plan interne du déroulement et de la structure de la parole mythique, et dans une perspective externe en essayant de contraster ses caractéristiques avec des discours de nature différentes dans l'espace et dans le temps. Ce second aspect, bien que sans cesse présent à notre esprit, n'apparaît ici qu'indirectement, tant il est vrai qu'il n'était pas possible de constituer et d'exposer en même temps une méthode d'interprétation des mythes et d'en tirer les conséquences historiques et interculturelles.

Ceci dit, ce travail doit énormément à l'oeuvre de Lévi-Strauss, sans laquelle il n'aurait pas pu exister. On se souvient mal aujourd'hui de l'état de délaissement anthropologique, pour ne pas dire plus, dans lequel la mythologie était tombée; même si en pratique, sur le terrain, la plupart des ethnographes s'entendaient à en souligner l'importance institutionnelle, particulièrement pour les sociétés peu différenciées, par rapport aux domaines "traditionnels" de l'ethnologie elle ressemblait à un vaste édifice abandonné depuis si longtemps qu'une végétation hétéroclite avait fini par l'envahir: philosophie, psychanalyse, littérature comparée, parapsychologie, etc. Nous devons donc à Lévi-Strauss d'avoir magistralement redonné vie à l'étude des mythes; cela seul pourrait déjà lui valoir notre reconnaissance, mais non content d'avoir réinventé un domaine, il en a encore complètement révolutionné la méthodologie, lui permettant de devenir une discipline autonome à part entière et changeant du même coup tout le paysage de l'anthropologie. Ainsi durant notre recherche "sur le terrain" aussi bien qu' "en chambre", nous n'avons cessé d'avoir cette référence théorique présente à l'esprit; d'en discuter, d'hésiter parfois sur son interprétation, de la critiquer, mais aussi de l'admirer et d'y reconnaître une perspicacité et une intuition fulgurante et parfaitement surprenante par rapport à ce que nous étions entrain de vivre et de découvrir. Et pourtant, même si très souvent nous nous accordions sur l'interprétation

des faits, nous divergions sur leurs causes et sur les conclusions, à tel point que comme on le verra, nous nous sommes peu à peu écarté de la perspective structuraliste au fur et à mesure que nous progressions dans notre entreprise.

Au reste il nous semble maintenant que c'était là une chose inévitable. On a parfois remarqué que le structuralisme, s'il avait produit beaucoup d'adeptes, n'avait inspiré presque aucun vrai disciple et encore moins créé une véritable école. C'est, croyons-nous, parce qu'il existe une sorte de dialectique conflictuelle entre le corps de la méthodologie structuraliste et le travail pratique sur le terrain -- mais peut-être y sommes-nous simplement plus sensible, tant il est vrai qu'il y a presque autant d'ethnologues qu'il y a d'ethnologues --; l'analyse structurale suppose en effet une double "synthèse": de l'ethnographie à l'ethnologie, et de l'ethnologie à l'anthropologie proprement dite (cf. Lévi-Strauss, 1958, pp. 386 et ss.); or si l'on paraît généralement s'entendre sur les deux premiers terms, l'accord disparaît lorsqu'on passe à la synthèse plus abstraite, c'est-à-dire lorsqu'on atteint précisément le niveau où Lévi-Strauss place les fondements de sa méthode (cf. Lévi-Strauss, 1958, chap. XI; 1964, Ouverture; 1971, Finale; etc. etc.); si bien qu'arrivé à ce point, chacun interprète la théorie à sa manière en fonction de ses expériences et de ses propres fins...

Quoiqu'il en soit, nous avons commencé par violer l'une des règles fondamentales de l'analyse structurale en décidant d'entreprendre notre interprétation en nous limitant à un seul mythe, plutôt que de nous appuyer sur plusieurs versions apparemment différentes. Outre des motifs théoriques qu'il serait trop long d'énumérer ici, il y avait à cela une raison pratique inévitable: essentiellement intéressé en effet à découvrir les caractères de "l'idéologie d'une société sans classes", nous nous sommes vite aperçu que si l'on voulait considérer la mythologie comme significative d'une manière d'être et de penser, il fallait pouvoir discerner les divers modes de représentation du langage mythique et par conséquent avoir un minimum de connaissances linguistiques. Pour comparer plusieurs versions valablement -- selon ces critères --¹⁾ il eût

1) Nous reviendrons plus loin sur la question de la disparité linguistique entre groupes exogamiques. En outre, empiriquement les versions que nous avons pu recueillir dans une même langue, ne varient pas sensiblement -- du moins lorsqu'on considère les épisodes --, alors que les mythologies des groupes proches des Tukanos sont toutes différentes.

donc fallu que nous maîtrisions plusieurs langues, ce qui était évidemment impossible dans les quelques mois qui nous étaient impartis.

Cette première violation en entraînait automatiquement une autre: travailler sur une seule version d'un seul mythe nous obligeait en effet à nous référer à une seule société; au lieu de partir d'une "structure" générale pour interpréter un cas, nous étions inversement réduit à construire l'articulation mythologie-société en partant d'une situation particulière et en espérant qu'elle soit assez révélatrice pour nous permettre d'en tirer des résultats (logiques) sur un plan plus général. Par ailleurs une autre conséquence découlait immédiatement de notre décision; nous aurions à considérer la dimension syntagmatique au moins autant que les paradigmes possibles; ainsi nous ne pouvions nous laisser enfermer dans la seule perspective de la recherche de "signes" ou de l'établissement analogique d'un "système de signes" (saussurien): si l'on voulait faire du mythe un "langage", il faudrait pouvoir justifier des rapports syntactiques entre ses éléments, définir probablement plusieurs niveaux signifiants autonomes et dont il conviendrait de déterminer les relations; de même si l'on isolait des métaphores, on devrait donner leurs composantes métonymiques; et si l'on décidait de reprendre la comparaison avec les signes linguistiques, trouver leurs "valeurs" et leurs significations, la nature et les limites de leurs signifiants -- si par exemple ils sont symboliques -- ou encore la raison de leurs différences et oppositions, etc. etc.; bref exposer l'articulation de toutes ses unités de sens.

Il y avait donc là une gageure qui, pour peu qu'on y songe, repose essentiellement sur le fait qu'il s'agit de décrire un phénomène ou un événement en vérité ineffable: le mythe est parole; manifestation foncièrement fugitive, son évanescence est une de ses propriétés fondamentale et constitutive; ce que l'ethnographe capte dans son magnétophone ou son carnet de notes, n'en est finalement que l'ombre... D'ailleurs ce n'est pas là son moindre paradoxe, ni non plus le dernier, tant il est vrai que la première idée qui nous vient à l'esprit, du fait qu'elle est aussi la plus spontanée et ethnocentrique, est le plus souvent la moins adéquate. Et en effet comment rendre compte d'une cosmogonie orale qui se veut totale, totalisante et totalement achevée?

Pratiquement nous sommes parti de la question suivante, toute simple et même naïve: Pourquoi les Yukuna se réfèrent-ils continuellement à leur mythologie? Car même s'ils lorsqu'apparemment ils n'y font pas allusion tout peut en fin de compte y être référé; comme si -- nous venons de le mentionner -- la réalité était le mythe. Ainsi très vite avons-nous découvert que la mythologie Yukuna était totalement homologue à leur réalité. Même si de toute évidence elle n'était pas partout homogène, rien pourtant ne lui échappait; elle paraissait épouser point par point le réel et s'étendre sur toutes ses parties; si bien que leur rapport semblait former une série de coïncidences ou plutôt une infinie métaphore. Les contradictions de ce système -- que nous appellerons plus loin: dispositif -- étaient pourtant bien visibles, mais elles étaient toujours résolues par deux moyens parfaitement complémentaires: d'une part le mythe redoublait de faits imaginaires et d'autre part ceux-ci étaient distinctement invoqués dans les cérémoniels, quand ils ne faisaient pas l'objet d'un rite en lui-même¹⁾, comme pour les renforcer et en confirmer l'existence de façon inaltérable; au point que paradoxalement, ces "contradictions" constituaient finalement la base même de l'ordre ou du système social.

Dès ce moment nous avons compris que la mythologie n'était pas seulement une représentation ou un discours plus ou moins symbolique et abstrait, mais qu'elle constituait une pratique sociale véritable, une parole dépendant largement des modalités de sa réalisation pratique et de l'audience. Cette constatation engendra alors une hypothèse double dépassant de beaucoup le cadre de notre travail:

1) Si la relation entre mythe et réalité était si concrète, on devrait trouver dans la parole mythique elle-même des traces ou des marques indiquant sa fonction sociale, c'est-à-dire révélant aussi bien la manière dont elle était exprimée (forme) que son rôle ou sa signification collective (contenu). Les conditions d'apparition du mythe ne se réduisent donc pas uniquement à celles de la pensée, et l'on ne parviendra certainement pas à en rendre compte en le ramenant à une sorte de spéculation abstraite et relativement

1) Ainsi verrons-nous plus loin l'exemple des proies (743; 806) qui, animaux mythiques du monde-du-bas (635 et ss.), sont invités par les hommes à venir boire de la bière de chontaduro (Gulielma Gasipae) sur terre à la Fête du Chontaduro (cf. Jacopin, 1972, pp. 126 et ss.).

arbitraire (comparé à d'autres mythes, d'autres mythologies); au contraire, parce qu'il est parole, chaque système mythique dépend en définitive indirectement -- car il reste bien sûr soumis à la langue naturelle qui lui tient lieu de support -- de la société qui l'engendre et sur laquelle, en retour, il influe. Et si son rapport à la réalité n'est pas mécanique, il participe cependant tout-à-fait à l'écosystème.

2) Abandonnant alors ce point de vue synchronique, on peut aussi adopter une perspective proprement comparative. Il devient ainsi possible d'examiner la parole mythique géographiquement et historiquement, si l'on peut dire, en examinant et en replaçant lorsque c'est possible, le rapport mythe-réalité dans le contexte temporel de chaque système social. On voit alors apparaître une lente et extraordinaire différenciation, correspondant précisément à l'évolution de la différenciation sociale en groupes, classes, castes, etc. en fonction du développement et de l'organisation de la division sociale du travail¹⁾ (différenciation des mythes, des systèmes mythiques, des interprétations, fragmentation, spécialisation, formalisation partielle, etc. etc.); de sorte que finalement on parvient à la conclusion que la mythologie correspond à l'idéologie des sociétés sans division sociale du travail; autrement dit, dans les formations sociales où la division du travail est très peu différenciée, la mythologie est l'unique représentation sociale de la réalité.²⁾

1) Pour des raisons que nous aborderons plus loin, cette différenciation s'observe particulièrement bien sur les notions d'espace et de temps; la représentation mythologique n'étant jamais simple ou mécanique, elle n'est évidemment pas linéaire et l'on observe une infinité de variantes dans leurs évolutions. Par exemple la différenciation apparaissant dans la société grecque du VI^e siècle diffère radicalement de celle de l'idéologie Maya; l'idéologie grecque sépare l'espace et le temps (en fonction de l'organisation politique: polis et calendrier prytanique) en espace-temps religieux et politique, tandis que les Mayas différencient la continuité temporelle en d'innombrables cycles, lunaisons, conjonctions, etc. sans distinction du politique et du religieux. (Cf. Vernant, 1965 et J.E. Thompson, 1966, respectivement).

2) Bien au contraire dans les sociétés plus complexes, les mythes ne sont plus la seule expression de la réalité. Il doivent coexister avec d'autres représentations (scientifiques, philosophiques, religieuses, etc.) souvent divergentes ou opposées et qui elles aussi évoluent et se différencient (créant de nouveaux domaines scientifiques, de nouvelles polémiques philosophiques des schismes religieux, etc.). Si les mythes survivent ce n'est donc pas sans changer de fonction par rapport à l'ensemble des images qu'une société se fait d'elle-même et du monde qui l'entoure, et par conséquent sans changer du même coup de signification. On peut même dire que probablement la mythologie ne se révèle proprement mythologique que parce qu'elle peut contraster ou contredire d'autres points de vues; en effet lorsque la mythologie est l'unique expression sociale de la réalité, rien ne peut la distinguer d'autres systèmes de représentations.

Travaillant ainsi sur ces deux plans -- celui d'une cohérence interne s'appuyant sur la langue naturelle et celui de sa signification sociale -- nous avons fini par dégager trois niveaux signifiants constituant le mythe en un système fermé: celui de l'énonciation dans la langue naturelle, celui des séquences et épisodes et enfin celui du mythe complet dans ses rapports avec le reste du système mythologique; aussi bien cette triple articulation est-elle justement ce qui rend la parole mythique si totale (entière, unitaire, cohérente, consistante, symbolique, etc.) ou encore, paradoxalement, si rigide par rapport à la réalité.¹⁾ Un dispositif ou un système aussi complexe ne pourrait fonctionner sans la participation active de ses usagers: sans cesse ils aménagent, définissent et recréent son interprétation symbolique en fonction du contexte ou des événements qu'ils veulent justifier; c'est bien ce qui explique du reste que les aspects performatifs et surtout deictiques y prennent tant d'importance.

C'est même ce qui va nous obliger maintenant, avant de pouvoir pénétrer véritablement dans la mythologie des Yukuna, à faire un peu connaissance avec leur mode de vie.

1) C'est cette rigidité qui se trouve (historiquement) assouplie et différenciée lorsque le développement de la division sociale du travail oblige à renoncer à une interprétation unitaire et se trouve JUSTEMENT DE CE FAIT non seulement instaurée mais véritablement institutionnalisée. Par exemple, si certaines croyances restent rigides et imaginaires, elles vont se réorganiser séparément pour créer une "religion" ayant sa propre cohérence et se distinguer des autres domaines de la connaissance.

ETHNOGRAPHIE

Introduction

Situation

Population

La maloca

La chasse

La pêche

L'horticulture

La cueillette

La parenté

L'organisation sociale

On ne saurait évidemment étudier la mythologie des indiens Yukuna sans parler de leur mode de vie. Tâche redoutable si l'on y songe, puisque non seulement il est impossible de tout dire, et le risque est grand alors de trahir des gens qui pendant des mois ou de années vous ont ouvert leur société et fait découvrir ses secrets les plus intimes, mais surtout parce que, comme nous le verrons, les mythes ne sont pas des connaissances discursives entretenant avec le réel des rapports analytiques. Il est donc proprement impossible de savoir ce qu'il faudrait de la réalité physique et matérielle pour les comprendre. Si chacun d'eux exprime bel et bien un aspect du milieu et de l'existence indienne, celui-ci n'est cependant pas concrètement délimité, car il ne s'agit pas vraiment pour les Yukuna de décrire plus ou moins simplement le monde, mais plus radicalement, de le fonder... Autrement dit, l'univers est immédiatement évident: la division sociale du travail n'est pas assez différenciée pour que le rapport à l'environnement et sa représentation soient eux aussi différenciés; les mêmes pour tous les hommes d'une part et pour toutes les femmes d'autre part -- aux différences d'âge près --, ils ne prêtent pas à discussion. Il suffit d'agir: on sait ce qu'est la forêt lorsqu'on y a chassé, lorsque'on l'a traversée pour se rendre à une habitation amie, ou encore lorsqu'on l'a défrichée, nettoyée et brûlée; on sait ce qu'est l'eau courante lorsqu'on a pêché longuement, emporté par le courant dans un silence de connivence, ou lorsqu'on a pagayé pendant des heures; on sait ce qu'est l'eau de pluie lorsqu'on a marché un jour entier dans les averses, etc. Mais derrière ces apparences pragmatiques, qui se passent de toute explication, se cachent pourtant aussi des liens secrets, des relations qui permettent d'appréhender comment les éléments du monde dépendent invisiblement les uns des autres et par conséquent pourquoi ils tiennent ensemble, et, du même coup, quelle est la place des hommes et des femmes dans cet ordre. Ainsi ces constances sont-elles révélées dans la mythologie, qui montre alors comment des êtres aujourd'hui séparés, étaient auparavant associés et pourquoi ils co-existent actuellement, quand bien même extérieurement rien ne les relie plus. La mythologie est donc historique et causale à la fois, c'est-à-dire généa-logique, ou pour tout dire, épique.

Partant de là nous avons préféré dénoter le mythe lui-même, donnant les informations nécessaires à sa compréhension au fur et à mesure de sa progression; nous n'y reviendrons donc pas dans cette partie. Nous avons par contre tenté d'y développer ce que le mythe ne dit pas, afin qu'on puisse se rendre compte de la relation existant entre ce qui est nécessairement supposé, et donc évident, et ce qui est proprement "invisible" et problématique. Nous sommes évidemment conscient qu'une telle approche ouvre la porte à d'infinies discussions au sujet de "la pensée mythique"; tant et si bien que nous avons surtout essayé ici de donner assez d'indications pour que chacun puisse se faire sa propre opinion. Nous n'avons pas non plus jugé utile de traiter spécialement la mythologie et les rites dans cette section, puisque nous y reviendrons sans cesse par la suite, et que nous ne considérerons jamais le rituel que par rapport aux mythes. Pour tout renseignement manquant, particulièrement en ce qui concerne les cadres sociaux des mythes et des cérémonies, nous nous permettrons de renvoyer le lecteur à nos publications précédentes.¹⁾

Situation.

Les Yukuna sont une population de la forêt tropicale amazonienne, vivant au Sud de la Colombie, approximativement entre le 70°30' et le 71°30' de longitude ouest et entre l'équateur et le 1° de latitude sud. Leur territoire traditionnel couvre le bassin inférieur du fleuve Miritiparana, affluent du grand fleuve Caqueta, ou plus précisément les terres qui s'étendent entre celui-ci et son autre affluent très important l'Apaporis, qui conflue plus en aval. Le Miritiparana est le premier cours d'eau du pays Yukuna; il étire ses infinis méandres sur près de mille kilomètres, coulant du nord-ouest en direction du sud-est; l'ensemble pourrait être grossièrement schématisé par un triangle isocèle de trois cents kilomètres de hauteur et de cent cinquante de largeur, dont la médiane orientée nord-ouest, sud-est serait le Miritiparana et les côtés le Caqueta et l'Apaporis. Celui-ci tient aussi lieu, à cet endroit, de frontière entre le Brésil et la Colombie, si bien qu'aux alentours de leur confluence on trouve un poste frontière (militaire) brésilien, La Villa Betancur, et le petit village

1) Voir particulièrement Jacopin, 1970 et 1972.

colombien de La Pedrera. A des centaines de kilomètres à la ronde, ce sont les seules concentrations de blancs. Bien que des colons s'y soient établis depuis certainement plus d'un siècle la région est encore retirée et difficile d'accès aussi bien du côté colombien que brésilien. Affluent de l'Amazone, en aval de La Pedrera, le Caqueta est parfaitement navigable; ainsi si l'on embarque à Leticia, on sera pendant presque toute la totalité du voyage (4000 kilomètres; entre 15 et 20 jours si tout va pour le mieux...) dans les eaux brésiliennes; en amont, en revanche, le Caqueta est barré par deux immenses rapides qui rendent la navigation totalement impossible aux gros bateaux; de même et a fortiori pour l'Apaporis qui est un fleuve plus petit. Par avion (ou hydravion) les trajets sont évidemment plus faciles, surtout depuis que les deux gouvernements ont aménagé des pistes pour DC-3, bien que la navigation n'y soit point sans danger à cause des orages fulgurants et du manque de points de repère. Du côté colombien parce qu'ils dépendent de frêteurs privés, les vols sont très aléatoires, tandis que du côté brésilien l'armée effectue des vols hebdomadaires, voire bihebdomadaires, pour ravitailler son contingent et les civils qui en dépendent.

Le Miritiparana est un fleuve tranquille qui développe ses méandres sur environ quatre cents kilomètres avant de passer par une série de rapides qui rendent l'accès de son cours supérieur impossible sans un long et pénible portage. A cet endroit, à mi-cours, il fait plus de deux cents mètres de largeur en moyenne. Ce n'est pourtant pas le seul cours d'eau sur lequel on rencontre les indiens; d'autres groupes se trouvent encore sur le bassin du Guacaya, petit affluent du Miritiparana et sur les rives du Popeyaca, qui se jette dans l'Apaporis après avoir traversé huit rapides; deux familles se sont aussi établies sur la rive nord du Caqueta. D'un point de vue orographique, si l'on compare tous ces rapides, on remarquera qu'ils sont tous produits par une même formation rocheuse, que l'on pourrait, si on le voulait, suivre bien en deçà et au delà de la Colombie et qui traverse tout le continent du nord-est au sud-ouest. Toute la région appartient en effet aux contreforts de ce qu'il est convenu d'appeler "le bouclier guyanais", c'est-à-dire de très vieilles montagnes (secondaires) à cet endroit presque totalement érodées. Là où la roche affleure, la végétation est naturellement plus basse (buissons, graminées, etc.) voire

nulle lorsque les grès sont découverts. Les rivières traversent donc ces bancs en formant des défilés d'autant plus impressionnants que la dénivellation est importante.

Vue d'avion la forêt ressemble à une mer d'arbres moutonneuse, avec çà et là l'île d'une colline; vu d'en bas au contraire, le terrain est très vallonné car les cours d'eau y ont depuis le temps creusé des pentes douces ou rapides de plusieurs dizaines, voire finalement plusieurs centaines de mètres de hauteur; en fait elles ont le plus souvent formé des terrasses sur lesquelles on trouve des végétaux et des animaux de différentes espèces: il y a d'abord les terres basses alluviales fertiles et bien ensoleillées, mais très souvent inondées; puis les terrasses basses (non inondées) et médianes. C'est là, généralement, que les indiens construisent leurs maisons, qu'ils cultivent leurs clairières et que les arbres -- en forêt primaire -- sont les plus élevés (quarante mètres); ensuite les hautes terrasses et les plateaux où la végétation est moins haute et moins dense (cf. Sastre, 1975). Ainsi la vue n'est-elle jamais libre, de telle sorte que l'on est à chaque fois tout étonné et ébloui lorsqu'on débouche au grand jour sur une étendue d'eau ou une clairière. Quoi qu'il en soit la forêt vierge n'a ici rien d'impénétrable, sauf sur les berges des rivières, ni rien de terrifiant; on peut même dire que sur les terres hautes (en esp. tierras firmas), elle donne la même impression que certains bois des zones tempérées européennes. La couche d'humus est le plus souvent très mince (de dix à trente centimètres) si bien que la plupart des racines sont apparentes; surtout celles des grandes arbres naturellement, à tel point qu'il faut une certaine habitude pour courir dans les sous-bois sans buter constamment contre elles.

La littérature mentionne des saisons humides contrastant avec des périodes sèches dans les régions voisines (cf. Goldman, 1963; C. Hugh-Jones, 1979; Gasché, 1975; Guyot, 1975), mais nous n'avons pas remarqué de régularités -- sur une période de trois ans --, et les Yukuna ne mentionnent pas de période climatique particulière, sinon une crue des fleuves vers les mois de mai-juin (mais que peut avoir lieu tout aussi bien en avril ou en juillet), qui correspond aux "Jours du froid" et au "Bal des Animaux" (cf. plus loin). Il pleut presque tous les jours, plutôt en fin de journée

-- c'est à peine si la pluie est un peu plus régulière entre mai et juillet --. Bien que la pluie puisse tomber pendant toute une journée, il est rare cependant qu'elle dure deux jours; la hauteur moyenne annuelle des précipitations atteint néanmoins plus de trois mille millimètres. Les saisons sont donc plus marquées par la périodicité des fruits -- et des astres -- que par des différences météorologiques. De même la température est relativement constante durant toute l'année, entre 20° et 35°; les nuits sont fraîches et agréables, les jours chauds et humides mais au demeurant toujours très supportables, surtout dans la pénombre de la forêt ou de la maloca.

Les inondations sont aussi fréquentes que les crues: si il a plu en abondance sur toute la région, particulièrement en amont, le Miritiparana peut monter très rapidement, parfois de plus d'un mètre à l'heure pendant plus d'une douzaine d'heures; a fortiori en est-il de même pour les cours d'eau plus petits; l'eau envahit alors la forêt et pendant une dizaine de jours il est difficile, voire impossible, de se déplacer sans canoë. Ces variations considérables peuvent se produire presque à n'importe quel moment de l'année -- elles sont peut-être un peu moins probables entre novembre et février --, et il ne nous a pas semblé qu'il y ait aucune période de hautes ou de basses eaux particulière; cela tient probablement au régime un peu spécial du Miritiparana, fleuve très long mais pas très large; il advient ainsi assez fréquemment qu'on le voit subitement grossir sans raisons apparentes et alors que le soleil brille durant plusieurs jours...

Apparemment la faune est semblable à celle des régions voisines, de même que ses dangers d'ailleurs; on trouve des anacondas, des jaguars, des ocelots, toutes sortes de serpents, de singes, des tapirs, des pécaris, des agoutis, des tatous, etc. et jusqu'à des dauphins d'eau douce lors de crues exceptionnellement longues. Tous ces animaux sont mentionnés dans la mythologie et nous en reparlerons le moment venu.

Population.

Les Yukuna sont environ 600 à 700.¹⁾ Après avoir été en voie d'extinction brutale, ils paraissent maintenant hors d'affaire, du moins démographique-ment, voire en léger développement; leur santé est bonne et ils ne présentent aucun signe de carences alimentaires particulières. En réalité l'ethnie appelée Yukuna est actuellement constituée de quatre groupes exogames qui à l'origine parlaient tous une langue différente; il s'agit des Yukuna proprement dits, des Matapi, des Tanimuka et des Letuama.²⁾ Ils sont traditionnellement connus pour parler les langues de la famille arawak, mais seuls les Yukuna proprement dits sont dans ce cas, les Tanimuka et les Letuama parlant des langues appartenant probablement au groupe des langues tukano; ce que ne les empêche du reste pas de se considérer culturellement comme des Yukuna. Les Matapi ont perdu leur langue et parlent désormais Yukuna -- quand bien même ils conservent leur propre mythologie et leurs propres rites -- à la suite semble-t-il de l'épidémie de rougeole qui ravagea la région du Caqueta durant la guerre colombo-péruvienne et qui détruisit presque totalement les Matapi. Actuellement ceux-ci sont entre 225 et 250 et sont installés essentiellement au sud, sur les rives du Miritiparana (et du Caqueta); les Yukuna sont entre 200 et 225 et sont établis sur le Miritiparana et sur le Guacaya; les Tanimuka sont entre 100 et 125 et sont sur les rives du Guacaya et du Popeyaca et les Letuama entre 75 et 100 et que vivent dans les mêmes aires. Les mariages ont lieu entre ces groupes de proche en proche si l'on peut dire, de telle sorte que toutes les malocas de groupes exogames différents entretiennent entre elles, par paires, des rapports privilégiés (cérémoniels, de coopération économique, etc.). Les Matapi épousent des Yukuna, les Yukuna épousent des Matapi et des Tanimuka, les Tanimuka épousent des Yukuna et des Letuama, etc., encore que tout cela tend à changer avec l'augmentation des facilités de déplacement et surtout l'école de l'Internado.

1) Etant donné la partie de leur territoire qu'ils occupent réellement, ce chiffre les met légèrement en dessus de la moyenne régionale de 0,2 habitants au kilomètre carré. (cf. Atlas de Colombia, 1969, p. XIII).

2) Ces noms sont ceux qui ont été conservés par les blancs en espagnol vernaculaire -- que désormais nous noterons esp. vernac. ou simplement esp.---. En Yukuna leurs véritables noms sont: kameya pour les Yukuna eux-mêmes, hupitchiya pour les Matapi, peyojona pour les Tanimuka et letua pour les Letuama.

Toutefois les Yukuna n'ont pas toujours habité les rives des fleuves, bien au contraire, ce sont traditionnellement des habitants "de l'intérieur" comme l'on dit, c'est-à-dire vivant au bord de ruisseaux relativement éloignés des grandes rivières; c'est probablement pourquoi ils sont bien meilleurs chasseurs que pêcheurs, à la différence des Tukanos qui sont gens "de rivières".¹⁾ Ce n'est donc qu'assez récemment qu'ils ont émigré sur les rives du Miritiparana, pour avoir plus facilement des contacts avec les blancs et pouvoir jouir des biens de notre civilisation.

En fait ce qui a le plus marqué l'existence traditionnelle des Yukuna est la production du caoutchouc. Ils ont pourtant échappé aux négriers de la tristement célèbre "Casa Arana" (cf. Hardenburg, 1912 et Casement, 1913). C'est en effet un colombien, Sr. Olivero Cabrera Sánchez, qui, à quelques dizaines de kilomètres des rapides de l'Internado actuel, organisa un grand camp de "caucheros": Campoamor. Pour cela il attira ou déporta des Tanimuka du Popeyaca, des Letuama du Guacaya, des Matapi des sources du Miritiparana, des Yukunas de l'aval, ainsi que d'autres tukanos et witotos. Lorsque le camp fut dispersé en 1932, ces derniers retournèrent probablement à leurs lieux d'origine, tandis que les groupes Yukuna restèrent aux abords du cours inférieur du Miritiparana. La production du caoutchouc et de la gomme (à chewing gum) reste une importante source de revenus. "La saison" dure de neuf à dix mois par an, de septembre-octobre à mai-juin; les hommes vivent dans des campements isolés en pleine forêt sans leur famille qui doit donc se débrouiller seule... -- Les Tanimuka eux émigrent avec armes et bagages et toute leur famille, en abandonnant leurs malocas --. C'est un travail épuisant: une ou deux heures avant le lever du soleil, le collecteur quitte le campement pour aller inciser les arbres; il "raie" ainsi chaque arbre et s'assure que le godet, qui reçoit le latex, est bien en place; les

1) La différence est frappant par exemple entre les Tanimuka et les Macuna (tukano) qui vivent à proximité les uns des autres sur les bords du Popeyaca: c'est non seulement la diète mais toute la vie sociale qui est différente. Ainsi il était d'usage d'emprunter et d'abandonner les canoës sans égard pour les propriétaires partout où cela s'avérait nécessaire et en des endroits connus de chacun, par exemple en aval et en amont des rapides, pour faciliter les portages. De même les "ports" n'étaient que des points d'embarquement et n'étaient pas forcément rattachés à une maloca particulière. En fait ce qui comptait, et ce qui compte encore, c'était le respect des territoires de chasse. Les malocas étaient alors beaucoup plus éloignées les unes des autres que maintenant.

arbres ne sont pas plantés et poussent naturellement, il y a donc une certaine distance entre chacun d'eux qu'il parcourt le plus souvent en courant; il lui faut quatre à cinq heures pour accomplir sa tournée; il repart alors ensuite une deuxième fois pour recueillir la sève qui s'est entre temps écoulée; lorsque le temps n'est ni trop humide, ni sec depuis trop longtemps il rapporte trente à quarante litres de latex dans des seaux et des sacs caoutchoutés; il le chauffe alors dans une grande marmite et le précipite avec de l'acide formique (fourni par son "patron"); il obtient une sorte de poudingue qu'il passe ensuite dans une presse-laminoire (elle aussi prêtée par son employeur ou encore achetée à son commanditaire) pour obtenir trois à quatre bandes de caoutchouc fin de trente à quarante centimètres de large et de plusieurs mètres de long... Il ne lui reste alors plus qu'à aller pêcher ou chasser pour avoir quelque chose à manger pour le soir et le lendemain.

Un autre moyen d'obtenir de l'argent est de vendre des fourrures. C'est ainsi que les Yukuna se sont mis à tuer des jaguars, bien que traditionnellement ce soient des animaux strictement prohibés, qui, comme nous le verrons, sont étroitement associés au chamanisme... Les échanges se font avec des commerçants qui ensemble contrôlent complètement le marché et ne se font pas faute d'en profiter.

Mais ce dont les Yukuna ont le plus souffert, c'est probablement de la guerre colombo-péruvienne; ils furent en effet apparemment réquisitionnés par l'armée colombienne et regroupés à Araracuara où ils contractèrent la rougeole et moururent par dizaines; les indiens se souviennent encore de cette tragédie où certains d'entre eux atteints de méningite, devenus fous, s'enfuyaient dans la forêt... Il est difficile de dire combien disparurent, mais les Matapi racontent que leur groupe fut presque totalement décimé et qu'ils ne durent qu'à leurs partenaires exogamiques Yukuna de n'avoir pas disparu.

L'école et la mission catholique de l'Internado du Miriti fut créée en 1948 par les Pères capucins catalans de la Prefectura Apostólica de Leticia et des Soeurs de la Madre Laura; après avoir interrompu ses activités quelque temps, la mission fut réouverte et n'a cessé de fonctionner depuis. Son activité consiste essentiellement à apporter une assistance médicale de

premiers secours -- assez efficace malgré des moyens extrêmement limités -- à faire un peu d'activité évangélique (messe, catéchisme, etc.) et à tenir un petit comptoir où les indiens peuvent s'approvisionner en objets et matières de première nécessité (sel, savon, etc.), et qui est très bienvenu dans la mesure où il rompt le monopole et l'entente des autres commerçants. Mais la fonction essentielle de l'Internado est l'école: pris en charge depuis quelques années directement par le Ministère de l'Education Nationale, les enfants de sept à treize ans sont enlevés à leurs familles et déplacés d'octobre à décembre et de février à juin, pour apprendre l'espagnol, à lire, à écrire et à compter; rudiments de connaissance qu'ils oublient vite du reste s'ils n'ont pas l'occasion de les utiliser. Inutile de dire que c'est le cas le plus fréquent, le mode de production Yukuna ne requérant ni livres, ni lecture, ni écriture. Néanmoins il nous paraît que c'est ce travail qui est le plus néfaste dans la mesure où il empêche, ou tout au moins handicape gravement, la transmission du savoir traditionnel, la mémorisation des mythes et des chants et paroles rituels, que s'effectue précisément à cet âge, sans la remplacer par rien d'autre. La mythologie, comme nous le verrons, joue un rôle unitaire essentiel; c'est donc justement cette fonction qui est entravée; les indiens s'en rendent du reste parfaitement compte qui disent: "Les blancs nous divisent..."

Le reste des blancs est composé des policiers et des agents de l'administration dont l'efficacité est proportionnelle à leurs possibilités de transport (moteur, essence), c'est-à-dire extrêmement aléatoires. De même les commerçants et caucheros qui doivent faire face aux mêmes difficultés mais qui parviennent à s'organiser tant bien que mal pour commercer avec les indiens, leur vendre leur marchandise et leur acheter le caoutchouc -- le système de dépendance du collecteur à son "patron" a en effet presque totalement disparu --, des fourrures ou même leur donner du travail. De toute façon ce n'est pas la fortune; à un titre ou à un autre, tous ces gens occupent les derniers maillons de la chaîne impérialiste et dépendent totalement de l'extérieur pour leur survie (cf. Jacopin, 1972 b).

La maloca.

La maloca est le centre absolu de la vie sociale. L'ayant cependant déjà décrite ailleurs (Jacopin, 1974) nous ne ferons ici qu'en retenir les points les plus remarquables. La maison commune ou maloca, comme on l'appelle généralement en espagnol vernaculaire dans toute la région,¹⁾ est certainement le signe le plus évident de l'identité culturelle Yukuna, celui qui les différencie le plus immédiatement des groupes et des cultures avoisinantes. C'est une grandiose construction circulaire -- contrastant avec les malocas tukano quadrangulaires -- confectionnée entièrement et, pour des raisons rituelles, uniquement avec des madriers, des feuilles, des lianes et des lames de bois, c'est-à-dire sans aucune pièce métallique. De l'extérieur elle ressemble à un cône dont on aurait aplati et étiré la pointe comme pour en faire un soc prêt à ouvrir le ciel; de l'intérieur elle donne l'impression d'une cathédrale de feuillage. Son plan est unique et parmi toutes les variantes possibles imaginables (que l'on rencontre), un seul modèle est considéré comme régulier et même tout à fait requis pour les rituels, à tel point qu'il suffit de connaître une seule de ses dimensions, par exemple la longueur d'une volige (cf. Jacopin, 1974, pp. 115 et 118) pour pouvoir la construire tout entière. On commence ainsi par tracer un grand cercle d'environ dix mètres de rayon, qui constituera la base; puis on plante autour du centre quatre madriers d'environ sept à huit mètres de haut, selon un carré de cinq mètres de côté, et ensuite une douzaine de poutres de trois à quatre mètres de haut, réparties régulièrement autour du centre sur un cercle d'environ six mètres cinquante de rayon. On place alors au sommet des poteaux la poutraison qui soutiendra les chevrons et la toiture. Tous les brêlages sont faits avec des lianes d'espèces précises et différentes selon leurs propriétés et les assemblages. L'ensemble est alors recouvert de feuilles particulières (Lepidocaryum gracile, Mart.), tressées selon un dessin non moins singulier sur les voliges, ce qui lui donne justement cet aspect de grande nef de feuilles ronde. A sa base, sous le toit finissant à environ un mètre cinquante du

1) Bien qu'il sonne comme une expression de la langue tupi, l'origine du mot n'est pas claire. Le mot Yukuna est paji.

sol, on assemble pour finir une série de lames de bois pour faire l'enceinte qui désormais séparera l'intérieur de l'extérieur de l'habitation.

L'établissement d'une maloca demande plus d'une année et sa construction proprement dite dure plusieurs mois et requiert la collaboration des hommes d'autres malocas. Il s'agit donc d'un de ces travaux collectifs et coopératifs parfaitement organisé et délimité dont nous parlerons plus loin. On change de maison en moyenne tous les trois à cinq ans, c'est-à-dire aussi longtemps que dure la toiture. Le Maître de maison est responsable de tout, longtemps avant, pendant et bien après son édification; c'est là une fonction difficile, généralement héritée en ligne paternelle, et de toutes les charges de l'organisation sociale, c'est la seule qui soit réellement permanente.

L'ordre de la maloca est entièrement orienté, au propre comme au figuré: l'arête faîtière est orientée est-ouest; elle définit du même coup l'emplacement des deux portes, dont l'axe est le plus souvent légèrement décentré vers le sud; au levant se trouve pajinumana (de paji: la maloca et numa: la bouche, la porte), c'est-à-dire la porte des étrangers, et au couchant mu'urunumana (de mu'uru: travail domestique féminin); cette distinction détermine d'emblée une division de l'aire en espace familial et étranger; du reste on dit le plus souvent simplement numa, comme s'il n'y avait qu'une porte, celle des étrangers... Chaque maison est habitée par plusieurs familles -- c'est-à-dire une quinzaine de personnes actuellement -- distribuées sur le pourtour, entre les piliers qui définissent ainsi une aire privée où chaque ménage a son foyer et où l'on étend les hamacs pour la nuit. Il n'y a toutefois qu'une seule platine à cassave pour tous les habitants, qui l'utilisent alternativement. On nous permettra de renvoyer pour les détails à notre description et nous résumerons en disant que non seulement chaque maloca est parfaitement ordonnée, mais encore qu'elle ressemble comme une soeur à toutes les autres: chaque emplacement a alors une fonction précisément définie et prend par conséquent par rapport à l'ensemble, des significations symboliques non moins déterminées. Ainsi constitue-t-elle un centre topographique puisque non seulement elle donne une valeur à chacune des parties de son espace interne, mais encore parce qu'elle assigne à chaque étendue du territoire environnant un rôle

bien spécifique: de manière concentrique on trouve d'abord le carré et l'aire concentrique qui est aussi la plus rituelle, celle des pratiques chamaniques et de la parole mythique, puis la zone privée, familiale et plus spécifiquement féminine sur le pourtour intérieur, ensuite l'aire circulaire extérieure de sable blanc que l'érosion a rendue libre d'humus, et qui sert de lieu de rencontre et de passage, puis les premières plantations débouchant sur les chagras, la forêt secondaire et enfin la forêt primaire, ou du moins considérée comme telle par les indiens, devenant de plus en plus sauvage au fur et à mesure qu'on s'éloigne, jusqu'à ce qu'on rencontre... le territoire d'une autre maloca.

D'une part tous les chemins mènent à une maloca et d'autre part toutes les habitations dépendent d'une maloca, si bien que le terrain est entièrement couvert par un réseau dont chacune tient lieu d'origine pour ses habitants, comme s'il n'y avait pas de point de vue vraiment général et que l'espace se déployait toujours en partant de son centre, de proche en proche tout autour d'elle¹⁾; pour tant que le repérage soit unique n'implique pas pour autant, à cause de la division sexuelle, qu'il signifie la même chose pour tous, bien au contraire. Néanmoins chaque maison tient lieu de référence individuelle: aussi bien parce qu'elle est le siège d'un patrilignage exogamique, dont on hérite et qui (vous) donne parentèle et identité, que parce qu'en l'absence de division sociale du travail, de classes et de hiérarchie politique, elle est tout simplement le centre de l'existence sociale. En ce sens on peut bien dire aussi qu'elle est un repère temporel puisqu'elle est le creuset où se déroule toute la vie collective quotidienne: les jours, les nuits, la récitation des mythes, les cueillettes, le défrichage, les semailles, les travaux collectifs, les parties de pêche au barbasco, les naissances, les mortes, etc. etc. etc., bref c'est l'unité d'autonomie. Le monde apparent semble s'ordonner autour de la maloca que son Maître à son tour apparemment ordonne; en fait il n'en est que le garant,

1) Ainsi avons-nous souvent observé que lorsqu'ils n'étaient pas in situ (ou qu'ils ne pouvaient rien déduire de leurs perceptions immédiates), les Yukuna ne parvenaient que très difficilement à se représenter pratiquement le relief de lieux que pourtant ils connaissaient parfaitement, par exemple dans l'indication d'itinéraires, l'orientation, etc. etc.

il veille à son équilibre qui en réalité s'exprime dans la parole mythique, comme nous le verrons. Si dès lors sa fonction est permanente, ce n'est pas par quelque jeu arbitraire de l'organisation sociale, mais parce qu'aux yeux des Yukuna, la maloca est la seule chose vraiment sûre et permanente.

La chasse.

Malgré les apparences il est très difficile d'imaginer ce que pouvait être la chasse traditionnelle; en effet, bien que les techniques de pistage et de traque n'aient probablement pas beaucoup évolué, l'introduction des chiens et des fusils de chasse a cependant tout modifié; il n'est plus nécessaire de suivre une piste de bout en bout: on envoie les chiens et le chasseur peut alors prendre le gibier de vitesse et lui couper la retraite; de plus les armes à feu lui épargnent le moment décisif le plus délicat de la poursuite: elles le dispensent d'avoir à s'approcher tout près de la bête pour être assuré de la tuer.¹⁾ Aussi, bien qu'en se regroupant sur les rives du Miritiparana et du Guacayal les indiens aient pratiquement réduit de beaucoup leurs territoires originels, cela leur a néanmoins permis de survivre presque comme auparavant. Pourtant leur pression sur le milieu devient toujours plus considérable et le moment arrivera inmanquablement où ils devront trouver d'autres solutions.

Nous avons déjà décrit la chasse Yukuna ailleurs (cf. Jacopin, 1970 et surtout 1972, pp. 132-135); nous n'y reviendrons donc que pour en rappeler les caractéristiques. C'est une activité strictement masculine; non tant que les armes et leur maniement soient réservés aux hommes, car on trouverait probablement bien des exceptions infirmant cette règle, mais surtout parce que la forêt n'est pas du domaine des femmes; opinion que les Yukuna partagent du reste avec la plupart des populations environnantes et qui a souvent été notée (cf. Jackson, 1979); ils invoquent nombre d'anecdotes, de faits et de justifications pour expliquer cette conviction: la forêt est dangereuse, "ce n'est pas pour elles", les femmes ne savent pas se défendre contre les

1) Les Yukuna sont cependant encore parfaitement capables de se passer de chiens et de fusils. Ils y sont bien contraints lorsque poudre et munitions viennent à manquer.

mauvais esprits, etc. etc.¹⁾; aussi ne sera-t-on pas surpris de savoir que parmi toutes les superstitions concernant la chasse, certaines postulent une relation de cause à effet entre une contamination féminine et des contre-performances cynégétiques; par exemple on prépare des flèches empoisonnées, non seulement on ne les compte jamais car cela risquerait de vous faire manquer la proie au premier coup, mais encore on les prépare en dehors de la maison et si possible hors de vue des femmes pour éviter tout contact, même indirect...

A part le fusil de chasse on utilise encore deux sortes d'armes traditionnelles: d'une part la sarbacane et ses courtes flèches empoisonnées et d'autre part l'arc et ses longues flèches empoisonnées; la lance (non empoisonnée), auparavant d'usage courant, a depuis été abandonnée. La première est encore très couramment utilisée par tous les hommes sans exception,²⁾ tandis que l'emploi du second est beaucoup moins fréquent. Les Yukuna se servent de trois sortes de curare plus ou moins "fortes"; il s'agit en fait de trois processus différents d'obtention du poison, de trois procédés secrets transmis généralement de père en fils; chaque chasseur prépare son propre poison pour lui-même ou éventuellement pour son père ou son fils, en quantité suffisante pour une période de plusieurs mois: il passe trois jours dans la forêt, tout seul à broyer et mélanger des plantes de curare (*Strychnos* sp.) avec divers ingrédients; il forme ainsi une décoction qui doit cuire pendant des heures avant de prendre la consistance voulue de "miel".

Comme ils le prétendent eux-mêmes et comme nous avons pu l'observer, par rapport aux Tukano et aux Witoto voisins, les Yukuna sont probablement aussi bons chasseurs qu'ils sont piétres pêcheurs (cf. C. Hugh-Jones, 1979; Bidou, 1976; Jackson, 1979; Gasché, 1971, etc.). Ils chassent toujours seuls: quand bien même plusieurs chasseurs peuvent partir et parcourir une partie du chemin ensembles, une fois arrivé sur place chacun va pour soi -- ce qui

1) Mentionnons par ailleurs qu'un de nos meilleurs informateurs et amis refusa toujours catégoriquement de nous emmener à la chasse avec lui pour des raisons sinon semblables, du moins recourant aux même type d'argument.

2) On trouve ainsi au moins une sarbacane par maison. Lorsqu'on n'en possède point, on l'emprunte. Elle n'est néanmoins jamais prêtée de bonne grâce.

réduit évidemment d'autant les chances d'alerter le gibier --; on incite alors les chiens à découvrir des traces et lorsqu'ils sont sur une piste, ils aboient d'autant plus haut que le gibier est petit; néanmoins tout aussi souvent, c'est l'homme qui le premier indique une piste à l'animal; ils sont en fait admirablement complémentaires: le chasseur observe et le chien flaire. Celui-là une fois parti, celui-ci l'encourage de la voix, le suivant en courant dans le sous-bois aussi vite qu'il peut, en essayant de devancer le gibier pour lui couper le chemin, le traquer et enrayer sa fuite. Il peut aussi bien décider de négliger les petites proies en espérant une plus grosse trouvaille, que, s'il ne veut pas s'engager dans de longues poursuites ou encore qu'il est en train de rentrer bredouille, poursuivre le premier animal venu. Le plus généralement il ne part que pour la journée, c'est-à-dire qu'il n'ira pas plus loin qu'il ne puisse revenir à sa maloca à la nuit tombante; cela réduit évidemment d'autant son territoire de chasse. Il arrive cependant qu'il parte pour plusieurs jours avec sa femme ou d'autres compagnons; ils établissent alors un campement dans des contrées moins battues à plus d'un ou deux jours de marche ou de canoë. Lorsque une femme se trouve avec son mari, c'est toujours elle qui dépèce les proies; ils vont en effet ensemble et ce n'est que pour la traque finale qu'ils se sépareront quelques temps.

La sarbacane est utilisée lorsqu'on décide de chasser uniquement du gibier à plume, et plus particulièrement lorsqu'au temps du mûrissement des fruits, les oiseaux descendent de la cime des arbres, où ils sont sinon hors de portée du moins difficiles à viser, pour festoyer. On peut ainsi tuer plusieurs pièces sans bruit et sans tous les faire fuir au premier coup de feu. Les Yukuna pratiquent aussi la chasse à l'espère; ils se mettent alors à l'affût la nuit, à proximité d'un emplacement où ils ont décelé des traces indiquant qu'un gros animal s'y abreuve fréquemment: c'est ainsi que bon nombre de tapirs sont tués. De même on peut passer une nuit entière, perché sur un arbre, à guetter les rongeurs nocturnes qui viennent en manger les fruits tombés à terre. Comme on peut bien penser, ces conditions particulières ne se rencontrent pas tous les jours, mais lorsqu'on y recourt, ces techniques sont souvent couronnées de succès.

Pour finir, mentionnons encore les pièges; comme nous le verrons dans le

mythe de Kawarimi, les Yukuna posent deux sortes de collets: ceux pour les oiseaux arpenteurs et ceux destinés aux rongeurs. De temps en temps ils placent aussi des souricières faites d'un tronc qui tombe sur l'animal moment où il touche l'appât. Toutes ces trappes sont posées dans les chagras ou en bordure de celles-ci, mais jamais en forêt. Ajoutons que durant notre séjour, nous n'avons pas vu un seul animal que se soit laissé piéger.

La pêche.

Soit qu'ils ne soient pas bons pêcheurs, soit qu'ils aient conservé des coutumes associées à leur ancien habitat, les Yukuna pêchent peu¹⁾; ils pratiquent pourtant la pêche à la ligne et, bien qu'elle soit maintenant prohibée par le gouvernement, de temps en temps la pêche traditionnelle dite au barbasco. La pêche à la ligne est évidemment d'introduction récente; elle se fait uniquement avec du fil de nylon et des hameçons que l'on se procure auprès des blancs. Les femmes pêchent presque aussi fréquemment que les hommes. On part en général une heure ou deux en canoë, le plus souvent simplement pour attraper quelque chose qui améliorera l'ordinaire; on dirige le bateau en pagayant du bras droit et on pêche en tenant la canne de la main gauche; lorsqu'on est deux, l'un godille à l'arrière sans bruit et sans remous.

La pêche au barbasco est bien différente: on prend le poisson en empoisonnant l'eau. C'est une tâche collective qui requiert la collaboration de tous les membres de la maloca. A l'aube les hommes préparent de longues claies de chontas de plus de quatre mètres de long, qu'il dresseront dans le lit de la rivière; pendant ce temps les femmes coupent et préparent des racines de barbasco (Lonchocarpus nicou, Aubl.); ce sont en effet elles qui le cultivent et qui en sont les seules détentrices; en principe chaque maloca contrôle son ruisseau (de manière à ce que le même cours d'eau ne soit pas trop souvent dévasté); puis les uns et les autres se séparent et tandis

1) Les Yukuna prétendent même que le bassin du Miritiparana n'est pas poissonneux; ce n'est évidemment pas l'opinion des quelques Macuna qui vivent sur son cours inférieur.

que les hommes installent le barrage en aval, en amont les femmes battent les racines dans l'eau de façon à en extraire la sève; celle-ci a la propriété d'en réduire le taux d'oxygène, si bien qu'après peu de temps, les poissons affolés remontent à la surface, où ils sont attrapés à la main ou avec un panier, ou encore dérivent jusqu'au barrage, où ils sont arrêtés et recueillis; les plus forts font des sauts désespérés de plusieurs mètres de hauteur et parviennent quelques fois à franchir les claies, à moins qu'ils ne trouvent un interstice par lequel ils s'évadent; l'effet du poison n'est pas très long et les individus qui réussissent à s'échapper sont tout à fait vifs après quelques heures. De cette manière on récolte facilement un minimum de vingt à trente kilos de poissons; la plus grande partie est immédiatement partagée entre les participants et le plus souvent redistribuée le jour même dans d'autres malocas; le reste est soit fumé, soit séché et mis en réserve sous forme de "farine de poisson".

L'horticulture.

Les Yukuna pratiquent l'agriculture sur brûlis. S'ils tirent de la chasse et de la pêche la plus grande partie de leurs protides, ce sont essentiellement les fruits et les cultures, et plus particulièrement celle du manioc amer, qui leur fournissent les glucides nécessaires. L'horticulture est aussi féminine que la chasse est masculine et les chagras sont le domaine réservé des femmes.

Le défrichage est un travail dangereux et difficile, et encore maintenant si pénible que là aussi on a peine à imaginer ce qu'il pouvait être quand on ne se servait que de haches de pierre (cf. Carneiro, 1979); et pourtant il semble bien que c'est justement l'introduction des outils d'acier qui permet une économie de temps suffisante pour qu'une partie des hommes puissent aller "travailler le caoutchouc", sans que cela bouleverse totalement l'organisation sociale.

L'essartage est encore cependant une tâche d'envergure requérant la collaboration des hommes de plusieurs malocas: c'est une de ces oeuvres d'entraide collective dans lesquelles un début de division sociale du travail est toléré, ou admis, et très strictement organisé dans les limites de la durée

de la corvée. C'est aussi un travail exclusivement masculin, et jamais les femmes ne pénètrent sur le chantier; elles sont néanmoins, comme dans toute activité rituelle ou ritualisée, présentes et jouent un rôle important puisqu'elles préparent la nourriture qui sera offerte aux travailleurs. Ceux-ci se rencontrent à l'aube dans la maison du Maître d'oeuvre et prennent ainsi un repas avant de partir pour la coupe; la veille il aura débroussaillé avec l'aide de ses fils (ou de parents consanguins) tout ce qui pouvait être éclairci à la machete, si bien que la zone à défricher est bien délimitée et que chacun sait ce qu'il a à faire. Avancant alors sur une ligne, les hommes entaillent les arbres les uns après les autres en rang; puis lorsqu'une certaine surface est prête, ils se retirent et il suffit d'abattre un géant en tête de file pour entraîner, comme des dominos, tous les autres à sa suite: bruit de tonnerre auquel succède un silence de mort; les derniers oiseaux s'envolent dans les feuilles qui tombent comme des flocons de neige; les animaux se sont enfuis à la première chute. Le Maître des abattis, quant à lui, ne travaille pas: il surveille, conseille et décide ce qu'il faut abattre et éventuellement comment et par où commencer, etc., car il est responsable de tout accident¹⁾, de toute nature, survenant sous ses ordres; il passe ainsi auprès de chacun, le plus souvent en offrant du cahouin -- boisson de tapioca -- que sa femme apporte périodiquement au chantier dans des grandes marmites.

Dans les semaines et les mois qui suivent, vient la préparation de l'écobuage: on tente de faire en sorte que les abattis brûlent le mieux possible; mais les bois restent verts très longtemps et sèchent si mal qu'il n'y a vraiment que les feuilles et les ramages qui se consomment; cela donne une couche de cendres très mince et le jardin ressemble plutôt à une sorte de capharnaüm végétal, plain de troncs enchevêtrés et à moitié calcinés, qu'à un champ cultivé. Les femmes participent au moins autant que les hommes à la mise à feu et on peut même dire qu'à partir de ce moment là, l'essart deviendra de plus en plus le domaine de la femme, pour laquelle il a été aménagé; les membres du ménage participeront encore à son nettoyage et

1) A tel point même que la règle veut que si un homme meurt ou est estropié lors d'un accident dans une corvée, le Maître d'oeuvre subvienne aux besoins de sa famille jusqu'à la fin de sa vie si c'est nécessaire.

le mari aidera probablement sa femme à "semer", mais au fur et à mesure que les plantes pousseront, la chagra deviendra son domaine réservé. On bouture dans les quinze jours qui suivent le brûlage, c'est-à-dire avant que la végétation parasite ne commence à tout envahir et à se développer.

Chaque parcelle est préparée par un homme pour sa femme; lorsqu'il n'est pas encore marié le jeune homme travaille pour sa mère sous la direction de son père; mais qu'il décide de se marier et il "abattra" sa propre chagra, celle qu'il destine à sa femme; la résidence étant (viri)patrilocale, il ne quitte donc pas sa maison; c'est son épouse qui sera accueillie et la plupart du temps aidée par sa belle-mère, puisque le jeune couple, partant de rien, a tout à faire, et qu'il faut bien manger en attendant les premières récoltes. Les parcelles sont aussi définies en fonction de ce que l'on va y planter; dans chacune le terrain est utilisé, surtout pour les bananiers et autres arbres fruitiers, en fonction de la nature du sol; néanmoins chaque chagra n'est pas consacrée à une seule culture et si l'on plante toujours du manioc amer (Manihot utilissima; les Yukuna en distinguent au moins quinze sortes différentes, dont trois ou quatre à usage chamanique), on trouve aussi du manioc doux, de l'igname (Dioscorea sp.), du taro (Colocasia sp.) et dans certains endroits de la patate douce (Ipomea batata) et quelques fois des espèces de Xanthosoma; avec les calebassiers (Crescentia sp.; les Yukuna en ont au moins de trois espèces différentes: les calebasses sont cultivées et produites uniquement par les femmes), ce sont là strictement des cultures féminines. Les bananiers (trois sortes: Musa sapientum, Musa accuminata, Musa paradisiaca), l'aji (cinq sortes au moins de Capiocum sp.), le caïmo (Ponteria caimito), l'uva (Pourouma sapida, Aublet.), les guamos (deux sortes plantées: Inga sp.), qui sont tous des arbustes ou des arbres fruitiers, sont plantés aussi bien par les hommes que par les femmes. Par contre le chontaduro (Gulielma gasipae), l'asahi (Euterpe sp.), les trois sortes d'umari (Poraqueiba sp.) et parfois le citronnier vert (Citrus sp.), sont généralement plantés par les hommes. Quant aux très importants ananas (les Yukuna distinguent au moins six sortes: Ananas sativus, Schultes, A. macrodentes, A. pancheanus, etc.), au tabac (Nicotina tabacu), à la coca (Erithroxylon coca, probablement plus de six sortes), à l'achiote (Bixa orellana), et aux maracas (Couroupita guianensis), ce sont, pour des raisons rituelles, des cultures strictement masculines. A part cela on trouve encore

l'anón (Anona sp.), le lulo (Solanum sp.), le papaya (Carica papaya), l'avocat (Persea gratissima), de l'échalotte (Allium fistulosum), de la canne à sucre (Saccharum officinarum), du citron (Citrus limón), des mangues (Mangifera indica¹⁾, des guayabas (Psidium guayaba), des marañón (Anacardium occidentales) et du laurier.

Les hommes déclarent souvent qu'un repas sans viande est un repas où l'on n'a pas mangé... Si c'était vrai, ils ne mangeraient pas tous les jours; en fait actuellement, ce sont les femmes qui apportent la base de l'alimentation. Tous les jours, tôt le matin chacune d'entre elles part généralement pour la chagra; elle porte fréquemment un enfant en bas âge assis sur la hanche dans un bandeau et toujours un panier vide retenu sur le front par une bande frontale; elle emmène souvent sa ou ses filles, qui tout en aidant, apprennent le métier; les chiens les accompagnent, précédant l'équipage et gambadant à l'avant. Les enfants sont intégrés très tôt aux tâches quotidiennes; à peine sont-ils en mesure de se débrouiller qu'on leur donne une petite soeur ou un petit frère à surveiller, la maison à garder, de la vaisselle à laver, ou de l'eau à porter, etc. etc. Une femme travaille ainsi en moyenne six heures par jour, plantant et replantant, nettoyant et récoltant manioc et fruits sous un soleil de plomb; elle revient alors complètement pliée sous le poids de son panier de manioc, portant toujours son enfant sur la hanche, la machete à la main; elle s'arrête alors à la rivière pour nettoyer, laver et rafraîchir tout le monde. Après une petite sieste, le reste de l'après-midi sera peut-être consacré à peler des racines de manioc, puis à lisser une poterie en train de sécher et enfin à aller ramasser quelques fruits. Si son mari revient avec quelque gibier, elle ira nettoyer et dépecer la viande au fleuve, la mettra à cuire et, pendant ce temps, préparera une galette de cassave. A la nuit tombante on prend le second repas de la journée, en commun autour du feu, les femmes légèrement à l'écart.

La journée est toutefois loin d'être finie. Après avoir mangé, on fait passer la boîte de coca et, à la lumière des feux et des torches, un homme commencera peut-être à dire un mythe, un autre reprendra une vannerie en train et deux d'entre eux prépareront de la coca. Jusqu'à une date récente,

1) Pour plus de détails, cf. Patricio de Hildebrand, 1975.

seuls les hommes et les vieilles femmes prenaient de la coca, et aucune femme ne se serait risquée à fumer de tabac. Mais, de même que les cigarettes (importées par les blancs), l'usage de la coca est maintenant généralisé. On l'ingère sous forme d'une fine poudre¹⁾; son traitement est en principe totalement masculin: après avoir récolté les feuilles, on les sèche sur la platine -- il n'y a actuellement plus de platine spéciale à cet effet et on utilise la même platine que celle qui sert à griller la cassave --; puis on les pile une première fois dans un long mortier de bois; on brûle alors des feuilles sèches de yarumo (Cecropia sp., dit aussi "fausse uva") dont on mélange les cendres à la poudre de coca pour l'adoucir et la rendre "moins dangereuse et moins brûlante". Le tout est pilé une seconde fois et filtré à travers une pièce de coton pour éliminer les fibrilles -- "la cendre de coca" --; cette poudre est encore pilée une dernière fois et à nouveau filtrée de manière à ce qu'elle devienne si fine qu'il faut une certaine habitude pour l'ingérer sans l'inspirer, au risque d'en avoir dans les bronches... On en met une certaine quantité dans chaque joue et on la laisse fondre lentement; les Yukuna par ailleurs, ne l'avalent jamais et au contraire la recrachent.

Pendant ce temps, le plus souvent les femmes préparent la fécule de manioc; on sait en effet que la saveur du manioc dit amer est due à l'acide prussique, poison mortel qu'il faut donc extraire si on veut le consommer. Pour ce faire elles râpent les tubercules sur une pierre plate, puis lavent abondamment la masse obtenue par deux fois dans une large vannerie, en prenant soin de recueillir le jus du premier lavage; celui-ci sera réduit, l'acide prussique s'évaporant, par une très longue cuisson pour finalement donner une boisson douce et sucrée; elles pressent ensuite l'amidon dans une vannerie oblongue ressemblant à un boa (et que l'on trouve dans toute l'Amazonie) et elles obtiennent ainsi une pâte blanche qui peut se garder quelques heures, voire quelques jours.

Le lendemain la Maîtresse de maison sera probablement levée la première, bien avant le lever du soleil, pour préparer le premier repas, faire chauffer la platine et confectionner la première cassave...

1) Le taux d'alcaloïde est très bas et son effet est très faible; à la fois légèrement anesthésiant et à peine excitant, il disparaît vite lorsqu'on en prend régulièrement.

La cueillette.

En apparence la cueillette n'occupe pas une très grande place dans l'alimentation Yukuna. Mais encore faut-il se mettre d'accord sur ce qu'on entend par là, car les Yukuna auraient sur ce point une opinion fort différente. Si l'on comprend uniquement l'apport occasionnel de fruits sauvages croissant spontanément dans la forêt, son importance n'est pas essentielle, mais si l'on y inclut comme les Yukuna eux-mêmes, la récolte des fruits d'arbres et d'arbustes sinon originellement plantés, du moins strictement recensés, alors son rôle est bien plus considérable et il ne se passe presque pas de jours qu'on n'y ait recours. En fait, plantés ou non-plantés, un seul trait isolé ne suffit pas à lui seul, tout comme n'importe quel critère empirique du reste, pour définir une propriété significative. En vérité aucune activité ne peut être définie isolément et abstraitement sans tenir compte concrètement de sa place parmi les autres occupations. En soi la cueillette ne signifie rien de précis, tant il est vrai qu'elle ne prend sens que par l'ensemble du mode de production et de survie dans lequel elle s'insère, c'est-à-dire dans le rapport social général qu'une population entretient avec son environnement. Cela est si vrai que les Yukuna ne distinguent pas entre les arbres qu'ils ont plantés eux-mêmes et ceux qui ont poussé naturellement à proximité de leurs habitations; ils sont de toute façon connus, recensés, surveillés tout au long de l'année et même souvent soignés; on nettoie en effet leurs abords des parasites qui les gênent si c'est nécessaire. Car ces arbres poussent si lentement que, quand bien même ils sont plantés dans une chagra, ils n'arrivent à maturité que lorsque celle-ci a depuis longtemps été abandonnée et la forêt repris ses droits. Ainsi pour les Yukuna la cueillette concerne aussi bien tout ce qui n'est pas produit dans la chagras. Pratiquement on peut dire qu'ils plantent généralement le chontaduro (Gulielma gasipaes) autour de la maloca, l'uva (Pourouma sapida), la caïmo de chagra (Pouteria sp.; contrastant avec les espèces de caïmo de forêt -- "de monte" --, non cultivés et plus âpres), le guamo (Inga sp.); par ailleurs ils recensent très soigneusement ou plantent lorsque c'est nécessaire l'asahi (Euterpe sp.), le milpesillo (Oenocarpus sp.; plusieurs sortes), le milpeso (Jessenia sp.) et surtout les trois sortes d'umari (Poraqueiba sp.); ainsi, comme s'il s'agissait d'une chagra, il ne viendrait à l'idée de personne de cueillir les fruits de ces arbres, du moins sans en

aviser "les propriétaires"; par contre le cocotier par exemple (Astrocaryum sp.) ou encore l'important ganacucho (Mauritia flexuosa) poussent naturellement et sont libres d'accès.

Si en fait on prend le critère du rapport social général au milieu, tout ce qui pour les Yukuna sert à la survie et qui n'est pas très abondant, tient de la cueillette; aussi faudrait-il théoriquement y inclure non seulement des friandises comme les vers palmiers et les fourmis Atta, le miel, les fruits de juansoco (Couma sp.) ou de Sapotacées sauvages, mais encore des chenilles en cocon, les crapauds et les serpents -- consommés par les Yukuna -- et plus généralement tout ce que l'on trouve par hasard ou par chance et qui n'est pas le résultat attendu d'une activité délibérée; si bien qu'avec l'augmentation de la pression sur le milieu, on pourrait tout aussi bien y inclure maintenant le bois de coumina (Canela?) qui sert à faire les canoës ou les feuilles destinées à confectionner les toitures (Lepidocaryum gracile Mart.) qui se font de plus en plus rares.

La parenté.

On retrouve dans la parenté des Yukuna les caractéristiques qui ont maintenant rendu le nord ouest amazonien célèbre dans la littérature ethnographique (cf. Jackson, 1974, 1975): mariage préférentiel avec la cousine croisée (matri)-bilatérale, exogamie linguistique, groupes exogamiques patrilineaires et résidence patrilocale. Mais ils possèdent en plus un trait qui les rend radicalement différents; alors que le mariage avec la cousine croisée bilatérale peut, chez les Tukano, se répéter entre deux familles autant de fois qu'il y a de possibilités pour des cousins d'échanger leurs soeurs, chez les Yukuna une telle répétition est impensable et jamais l'on n'épousera une femme dans la même famille que son frère, c'est-à-dire que le mariage avec une soeur de belle-soeur est strictement prohibé. De même les soeurs d'épouses sont rejetées et les relations avec elles sont toujours distantes, lorsqu'elles ne sont pas hostiles; la soeur d'épouse est du reste surnommée "incarnation de mauvais esprit" (kuaña palawilaru; kuaña: mauvais esprit, être surnaturel néfaste). Le mariage avec la cousine croisée bilatérale ne peut donc jamais avoir lieu plus d'une fois par génération.

Terminologie de parenté.

<u>Désignations</u>	<u>Vocatif</u>	<u>Descriptif</u>
nora'apa	pa'ayu	père
no'olo	a'ami	mère
nuri'i	nuri'i	fils (fils d'une seconde épouse)
nutu	nutu	fille (fille d'une seconde épouse)
(nuyani		enfants)
no'owe ¹⁾	o'owe ¹⁾	frère (aîné) ²⁾ , fils du frère du père, fils de la soeur du père, fils du frère de la mère, fils de la soeur de la mère, frère de la femme
no'owelo ¹⁾	o'owelo ¹⁾	soeur (aînée) ²⁾ , fille du frère du père, fille de la soeur du père, fille du frère de la mère, fille de la soeur de la mère, soeur de la femme, mère de la femme du fils
peresi	peresi	frère aîné ²⁾
pe'erusi	pe'erusi	soeur aînée ²⁾
meresimi	meresimi	frère cadet ²⁾
meresilomi	meresilomi	soeur cadette ²⁾
owila	owila	frère du père
owilayajalo	owilayajalo ²⁾	femme du frère du père
nulari'i	nulari'i	fils du fils du frère du père, fils de la fille du frère du père, fils du frère (hp) ³⁾ , fils du frère du mari, fils du fils de la soeur de la mère, fils de la soeur (fp) ³⁾ , fils de la soeur d'épouse
nularitu	nularitu	fille du fils du frère du père, fille de la fille du frère du père, fille du frère (hp), fille du frère d'époux, fille du fils de la soeur de la mère, fille de la soeur (fp), fille de la soeur d'épouse
okuru	okuru	soeur du père, épouse du frère de la mère
okuruyajna	okuruyajna	époux de la soeur du père
no'opisa	no'opisa	fils du frère (fp), fils de la soeur (hp)
no'opisami	no'opisami	fille du frère (fp), fille de la soeur (hp)

1) n-o'owe(lo) signifient frère (soeur), mais on ne l'emploie en fait que pour désigner et s'adresser à des aînés; ils sont synonymes de peresi (pe'erusi). Les aînés au contraire ne désignent et ne s'adressent jamais à leur cadet que par mere(si)mi.

2) to'o dans le mythe de Kawarimi.

3) hp: homme parlant; fp: femme parlant.

nutajwa	nutajwa	fils du frère d'épouse
nutajwalo	nutajwalo	fille du frère d'épouse
uku	uku	frère de la mère
nu'urinu	nu'urinu	épouse de fils, fille de la soeur d'époux
nulakejnu	nulakejnu	époux de fille, fille de la soeur d'époux
olawila	olawila	soeur de la mère
olawilayajna	olawilayajna	époux de la soeur de la mère
tiutiu ¹⁾	tiutiu ¹⁾	père du père, père de la mère, mère du père, mère de la mère
nulake ¹⁾	nulake ¹⁾	fils du fils, fils de la fille
nulakelo ¹⁾	nulakelo ¹⁾	fille du fils, fille de la fille
(nulakeyani		enfants de fils ou de fille)
nuyajna	nuyajna	époux
(nawaka ka'are wa'ate rika)		
nuyajalo	nuyajalo	épouse
nuyanajo	nuyanajo	père d'époux (fp), père d'épouse (hp)
nuyajneru	nuyajneru	mère d'épouse (hp), mère d'époux (fp)
kuaña palawilaru		soeur d'épouse
nupulape	nupulape	époux de la soeur (hp), père de l'épouse du fils
nupe	nupe	époux de la soeur (fp), époux de la soeur d'épouse
nuperu	nuperu	épouse du frère (hp), épouse du frère de épouse du frère de l'époux
nupulaperu	nupulaperu	épouse du frère (fp), mère de l'époux de fille
nuwake'elo	nuwake'elo	épouse d'un second mariage

Nouvelle nomenclature

no'owe	o'owe	fils de la soeur du père, fils du frère de la mère
no'owelo	o'owelo	fille de la soeur du père, fille du frère de la mère
nuka'a ²⁾	nuka'a ²⁾	fils du frère du père, fils de la soeur de la mère
nuka'alo ²⁾	nuka'alo ²⁾	fille du frère du père, fille de la soeur de la mère

Les Yukuna, Matapi, Letuama et Tanimuka dont on ne connaît pas le rapport de parenté sont appelés nutelo (masc.) et nuteloru (fem.).

1) Tous les petits enfants de n-o'owe(lo) et de nuwake'elo sont nulake(lo) sans exceptions. De même tous les parents de générations plus deux sont tiutiu.

2) Tous les petits enfants de nuka'a(lo) sont nulake(lo) sans exceptions.

Cela a évidemment des conséquences quant à la résidence, car selon toute probabilité, deux frères ne se marieront pas avec des femmes venant de la même maison et n'auront pas les mêmes alliés résidentiels. Nous savons aussi qu'à la tête de chaque maloca se trouve un Maître dont la charge est permanente et héréditaire; chaque maison est donc le siège d'un sous-groupe exogamique patrilocal et patrilineaire, si bien que finalement les patrilignées de deux Maîtres de maloca, de groupes exogamiques différents, entretiennent entre elles des relations privilégiées de divers ordres (cérémoniels, économiques, etc.); ainsi les deux fils aînés, qui ont toutes les chances de succéder à leur père, échangeront-ils leurs soeurs, reproduisant et réaffirmant les liens existant entre les deux maisons. Ceci implique que les autres frères trouvent femme dans d'autres habitations, de telle sorte qu'à partir de chaque maloca, les mariages tressent des relations d'alliance en étoile, ou plutôt en spirale ou en colimaçon si l'on tient compte de l'ordre des naissances, avec les malocas environnantes, dessinant un réseau s'étendant de proche en proche et dont les mailles se trouvent renouvelées ou rétablies à chaque génération. Comme on le voit la résidence joue alors un rôle essentiel dans la définition de l'identité individuelle, bien que, comme on va le voir dans un instant, avec l'augmentation des contacts interculturels provoqués par les blancs, les choses soient lentement en train de changer.

La terminologie (voir table ci-dessus) possède elle aussi une irrégularité caractéristique: tous les garçons et les filles de la génération d'ego se trouvent confondus dans les termes de frères et des soeurs. Evidemment le système distingue soigneusement les quatre oncles et tantes des deux côtés, et on peut très bien imaginer dès lors qu'on se marie entre voisins, que la résidence est un critère suffisamment significatif¹⁾.

On aura remarqué la distinction aîné/cadet conforme à ce que nous avons dit de la résidence. De même on aura noté l'addition de la nouvelle distinction entre cousins parallèles et croisés; il s'agit d'une différenciation introduite

1) On trouve aussi ces caractéristiques dans les systèmes Witoto et Bora ou Miraña, bien que la résidence soit très différente; il est vrai qu'on n'y épouse pas la cousine croisée; il est vrai aussi que les violences que ces populations ont subies de la part des blancs de la Casa Arana n'ont pu être sans effet sur les mariages (cf. Gasché, 1977, Guyot, 1977).

par les jeunes qui ont eu l'occasion de suivre l'école de l'Internado; les "vieux" la connaissent mais préfèrent l'ignorer: "Ce sont des affaires de jeunes!" La raison de cette innovation n'est pas tant due à l'intensification des contacts avec d'autres populations, comme si une sorte d'acculturation indienne élargissait la base des échanges matrimoniaux, mais bien à un besoin de précision terminologique provoqué par l'accroissement des facilités de déplacement des Yukuna eux-mêmes le long du Miritiparana. Il arrive en effet de plus en plus souvent que des jeunes Yukuna se rencontrent sans que leurs parents aient entre eux de relation de parenté connue. Avec l'augmentation des mouvements rendue possible par la navigation des blancs, la résidence ne suffit plus à distinguer les cousins ou les générations.

Le mariage est un échange direct; il est arrangé par les pères des deux familles, de concert avec les fiancés. Ceux-ci se connaissent évidemment de longue date, puisqu'en principe ils habitent des malocas voisines. Le mariage lui-même ne donne lieu à aucun cérémoniel particulier: au jour dit le marié et ses parents se rendent dans la maison de la mariée -- une partie du prix de la fiancée aura déjà été payé, mais pas nécessairement la totalité -- où l'on s'attachera à les recevoir particulièrement bien (c'est-à-dire probablement par une ripaille); ils y passeront donc la nuit à rire et à discuter; le lendemain la fille quittera ses parents et suivra son mari. Pendant les premières années du mariage surtout, celui-ci retournera fréquemment dans cette maison pour aider son beau-père et lui fournir du travail sans contre-partie, par exemple lors des corvées. Au début l'union des jeunes gens est aussi considérée comme relativement provisoire; en effet tout n'est pas facile pour la jeune fille, quand bien même elle connaît déjà toute la maisonnée et tous les membres de sa nouvelle famille, et elle s'y sent comme une étrangère; elle ne parle pas leur langue et se trouve seule face à un groupe d'agnats consanguins. Comme le remarque Jackson (1979, p. 294), le fait que peut-être elle soit dans la maison natale de sa mère -- et donc dans celle de sa grand-mère -- ne change pas grand chose car elle n'y a jamais vécu, sinon pendant de très courtes périodes lorsqu'elle rendait visite à la soeur de son père. Pourtant si elle ne s'entend pas avec son mari, il lui sera toujours possible de retourner chez son père: le jeune homme va alors la rechercher et le conflit est clarifié avec son beau-père; si finalement il n'est pas résolu, les pères des mariés négocieront la

séparation (partage des biens communs s'il y en a, remboursement éventuel du prix de la fiancée, garde des enfants, etc.); si les enfants sont encore en bas âge, ils peuvent appartenir aux deux groupes exogamiques indifféremment; mais s'ils sont en âge de parler et de marcher, et surtout pour les garçons, s'il ont déjà traversé une première fois le rite du yurupari, ils appartiendront définitivement et sans conteste au groupe de leur père; et cela même si la mère peut continuer d'en assurer la garde pendant encore un certain temps. De toute façon les cas d'adoption définitive sont assez fréquents¹⁾, car les enfants sont élevés et nourris relativement communautairement; a fortiori donc pour l'adoption provisoire.

La polygynie était une coutume assez courante jusqu'à il y a une cinquantaine d'années, surtout chez les Maîtres de maloca; c'était un signe de "richesses," puisqu'en ayant plusieurs femmes on pouvait donner de plus grandes et de plus fréquentes cérémonies; mais encore fallait-il être capable de les nourrir et de les entretenir.²⁾

Une des traits les plus frappants et les plus constants de la vie quotidienne Yukuna est l'attitude de respect pour les personnes âgées ou appartenant aux générations supérieures: on baisse le ton, on évite les plaisanteries grosses ou salaces, on évite de se disputer avec ses frères et soeurs, etc. etc.; le terme tiutiu (grand père, grand mère) sert même de terme d'adresse pour n'importe quelle personne âgée, sage ou respectueuse, sans considération du rapport de parenté³⁾. Cette règle souffre une importante exception, c'est l'avunculat: les jeunes garçons surtout, ont des rapport privilégiés de complicité et d'entente avec le frère de leur mère -- les filles avec sa femme, qui est aussi la soeur du père --; avec lui les relations sont en général beaucoup plus désinvoltes; et puis c'est aussi lui, au moins autant

1) Nous avons même assisté au cas d'un garçon adopté par un homme célibataire, vivant dans la maloca de son frère. On avait l'impression qu'il appartenait à tout le monde...

2) Luis Felipe, le dernier de ces puissants chefs est mort il y a une quinzaine d'années. Son fils vit très modestement.

3) Kawarimi utilisera cette appellation de manière dérisoire avec l'agouti (cf. mythe, ligne 79). Il s'agit évidemment d'une flatterie pour parvenir à ses fins.

que le père, qui enseigne les techniques de chasse, la meilleure manière de construire un canoë ou les secrets du procédé de fabrication du curare, bref tout ce qu'il connaît bien ou qu'il sait mieux que personne -- à l'exclusion du savoir rituel évidemment, puisqu'il est d'un autre groupe exogamique que celui de ses neveux --; rappelons aussi qu'en cas de mariage avec la cousine croisée bilatérale, il deviendra le beau-père de son neveu. Inutile de dire que cette transmission du savoir, qui a maintenant tendance à disparaître à cause du déplacement des enfants à l'école de l'Internado, est tout à fait égalitaire puisque chacun peut, en principe quand il le veut et durant toute sa vie, accéder ainsi à l'expérience, aux secrets et aux compétences de ceux qui ne sont ni de sa maison, ni de son groupe exogame; de cette manière les aptitudes, le savoir-faire et les connaissances deviennent l'affaire de tous; les acquis sont alors rassemblés et diffusés dans toute la culture. Les Yukuna furent même très surpris lorsque nous leur apprîmes qu'on pouvait considérer le savoir matériel comme une affaire réservée ou privée. En fait seul le savoir rituel, les paroles mythiques et cérémonielles, sont consacrées aux membres du groupe exogamique, tandis que les formules chamaniques sont exceptionnellement destinées à certains individus dans des circonstances très particulières; leur libre circulation n'est du reste pas tant limitée par les gens que par les différences linguistiques¹⁾.

Les relations entre maris et femmes sont empreintes de chaleur et souvent de tendresse. On ne peut en dire autant, une fois qu'ils sont mariés, des rapports frère-soeur; tout se passe comme si l'épouse décidait que, dès lors qu'elle doit vivre dans une nouvelle maison, elle gagne à jouer le jeu; elle semble donc au moins aussi loyale envers son mari (et sa famille) qu'envers sa propre famille et les gens de son groupe, et si un conflit éclate, il faut des circonstances singulières pour que tacitement elle ne prenne pas le parti de ses alliés.

1) Cela est si vrai qu'un Maître de maloca Yukuna, qui ne connaissait pas les paroles cérémonielles du rite d'initiation du Yurupari, s'est permis de les emprunter aux Matapi -- puisque désormais ils parlent la même langue: en fait seuls les noms propres des mythes et des rites diffèrent véritablement --; d'autant que c'est un rite, le seul, célébré par un seul groupe exogamique. Inutile d'ajouter que les Matapi parlent d'imposture...

L'organisation sociale.

À notre connaissance, il n'y a qu'une seule manière de concevoir et d'instaurer un ordre social égalitaire: supprimer d'abord entre individus -- ou groupes d'individus -- non pas tout rapport de dépendance, mais autant que faire se peut, la possibilité même de ces rapports, et ensuite, partout où ce n'est pas possible, rendre les relations parfaitement réiproques. Ainsi avons-nous vu comment, en composant des systèmes d'opposition fermés -- quatre groupes exogamiques équivalents; unités résidentielles formées de paires de malocas --, l'exogamie et la résidence pouvaient constituer les fondements de la société Yukuna. Leur stabilité résulte en fait de leur équilibre; ou plus précisément, toutes leurs parties s'opposent et dépendent pareillement les unes des autres et de la même manière; même si les contre-prestations peuvent être légèrement différées dans le temps, l'échange est cependant toujours direct: échange de soeurs, échanges de rites, échanges de travail, de biens, etc.; d'autre part chacune de ces transactions sociales touche également toutes les parties: un mariage engendre d'autres mariages se distribuant -- de manière centrifuge -- de proche en proche, une corvée suppose d'autres corvées, un rituel d'autres rituels, etc. etc. De plus, même en cas de crise ou de contradictions, les solutions sont finalement toujours à l'intérieur de leur système, sans recourir à des moyens extérieurs -- par conséquent sans introduire de nouvelles variables --: lorsqu'un homme ne trouve pas à se marier, il reste fréquemment célibataire; de même on n'utilise pas d'argent dans les prestations rituelles, ou encore on ne peut envoyer quelqu'un d'une autre famille à la corvée, etc. Si les blancs ont réussi à pénétrer la société indienne, ils n'ont pas encore réussi (en 1975 tout au moins) à développer un marché suffisamment ample et surtout constant et sûr en approvisionnement pour la mettre dans un rapport de subordination¹⁾. Cet équilibre est pourtant fragile et délicat; les régulations n'ont rien d'automatique et ne s'effectueraient pas sans règles et sans l'action subtile des Yukuna eux-mêmes. Déjà nous avons vu la responsabilité des pères et l'importance de l'adaptation des épouses dans l'échange exogamique; observons maintenant le rôle tenu par le Maître de maison.

1) Ce que ne veut évidemment pas dire que ses jours ne soient pas comptés et que, si lente qu'elle puisse être, l'évolution ne soit pas irréversible.

Le maître de maloca n'est pas un chef à proprement parler. Il ne doit en vérité ses responsabilités qu'à une manière de consentement provisoire et souvent précaire; bien qu'en principe il tienne sa charge de son père, il doit s'en montrer digne, manifester son savoir et ses compétences et mériter l'accord de chacun; il devra ensuite faire constamment preuve de délicatesse en présidant aux destinées de la maison, en conciliant les intérêts de tous, sous peine de la voir se diviser en factions et de voir une partie de ses membres l'abandonner. Ses obligations sont aussi plus étendues que ses droits (pour peu que cela signifie quelque chose) et sa fonction ne donne lieu ni ne l'autorise à aucune prérogative; bien au contraire pourrait-on dire, en plus de tâches habituelles, lui et sa femme doivent encore sinon prévoir, du moins résoudre les problèmes dépassant le cadre de chaque foyer et de chaque personne. Il ne possède évidemment pas de pouvoir politique de coercition, de telle sorte que finalement, s'il est respecté, c'est pour des raisons essentiellement pratiques d'organisation. Sa fonction est d'ordre instrumental; elle ne saurait engendrer et instaurer une division sociale du travail permanente, même communautaire; comme il y a de bons chasseurs et de remarquables pêcheurs, des femmes travailleuses et des potières renommées, il y a de grands ou de mauvais Maîtres de maloca.

Mais pas plus que les classes ne sont, dans les sociétés à division sociale du travail, le fait délibéré de ses participants, l'absence de pouvoirs du Maître de maloca n'est due à la bonne (ou la mauvaise) volonté des Yukuna; elle repose en réalité sur trois caractéristiques. D'une part son autorité est limitée dans le temps et dans l'espace à certaines tâches tout à fait spécifiques: il y a tout d'abord les corvées associées à la construction de la maloca, c'est-à-dire tous les travaux nécessitant beaucoup de main d'oeuvre et pour lesquels chaque famille envoie quelqu'un, à charge de revanche (défrichage de l'emplacement de la maloca, montage de son armature, couverture de toit de feuilles, confection de l'enceinte; cf. Jacopin, 1972, p. 119); le Maître exerce alors ses responsabilités comme n'importe quel autre Maître d'oeuvre¹⁾; de même parfois dans la pêche au barbasco, lorsqu'on

1) En fait chaque fois qu'un homme (ou qu'une femme) a besoin d'aide physique, il (ou elle) fait appel à ses proches en commençant par le conjoint, la maisonnée, le groupe exogame et finalement les malocas environnantes, selon les dimensions de la tâche. Celle-ci devient alors une affaire collective.

s'attend à une grosse "récolte". Il y a ensuite les activités cérémonielles: lorsqu'un rite est décidé, il demande au Maître de cérémonie -- ou en désigne un à cet effet -- d'organiser le rituel; il ne fera plus alors qu'en superviser l'organisation matérielle (production de nourriture en quantités suffisantes, préparation des objets cérémoniels, nettoyage de la maison, etc.); durant la cérémonie il ne danse pas, il ne fait que contrôler que tout se passe bien, que les séquences et les paroles se suivent comme il le faut, que les invités soient satisfaits, mais il n'en est jamais le responsable principal¹⁾. D'autre part bien qu'il possède des connaissances particulières, qui lui ont en principe été transmises par son père, celles-ci sont pratiquement connues de tous; car même s'il s'agit d'un savoir initiatique et en partie magique, il ne concerne que la construction de la maloca, le choix de son emplacement, le recensement des possibilités agricoles et vivrières, les dangers potentiels, le calendrier de son édification, etc. c'est-à-dire de décisions dont le résultat est immédiatement compréhensible (et contestable) par tous; de même et a fortiori pour ce qui a trait aux résolutions quotidiennes de la vie communautaire, elles ne sauraient échapper à l'appréciation de chacun²⁾. Enfin la promiscuité de la maloca interdit tout faux-fuyant, comme on le verra du reste dans le mythe de Kawarimi; au contraire même, et comme on peut l'imaginer, la plupart des propositions engageant la vie de la maisonnée, sont avancées par ses membres en fonction de leurs besoins et de leurs possibilités singulières.

En fait l'absence de surplus rend par définition son détournement impossible et empêche la création de tout privilège; chaque foyer doit subvenir également à son entretien et les échanges se déroulent toujours sur la base d'une réciprocité naturelle; au contraire des sociétés à classes où les rapports

1) Comme l'évoque bien Jackson (1979, p. 121), "la plupart des qualités que nous associons aux personnalités politiques telles que la prétention ou la suffisance, la duplicité et l'égotisme ont toutes les chances, en Amazonie, d'être perçues comme des qualités de ratés ou d'inadaptés ("misfits"), ou dénotant l'ambition de mécontents; de telles personnalités sont extrêmement rarement acceptées comme leader." On est loin de l'image du chef (Guayaki?) proposée par Clastres, "où la parole du chef n'est pas dite pour être écoutée" (Clastres, 1974, p. 135); mais de quelle "parole" s'agit-il vraiment?

2) En ce qui concerne la magie et le chamanisme, le Maître de maloca n'était en général pas magicien lui-même -- sinon évidemment pour tout ce qui touchait à la maloca --, et là aussi il n'intervenait que pour procéder à l'organisation des pratiques nécessaires. C'est en général le frère du Maître qui assumait cette responsabilité.

„sociaux sont différenciés et où par exemple "les rapports de production" ou ce qu'on appelle "le travail", impliquent non seulement une relation à la matière et aux objets, mais aussi de manière indissociable une relation à l'entrepreneur et à d'autres travailleurs, les rapports entre les Yukuna ne sont pas foncièrement différents de ceux qu'ils entretiennent avec leur milieu, c'est-à-dire avec ce que nous avons appelé le rapport social général à l'environnement; comme un chasseur qui ne retourne pas dans la contrée dont il est revenu bredouille, si les participants d'une corvée se plaignent d'être mal nourris, ils ne reviendront pas sans hésitations; de même et réciproquement, si un invité à une corvée fait plusieurs fois défaut, il n'obtiendra aucune contre-partie le moment venu. Néanmoins on ne peut bien sûr pas dire que les Yukuna soient en mesure de contrôler la division du travail ou qu'ils aient résolu de ne pas recourir à l'instauration de surplus; une telle décision est en effet si foncièrement institutionnelle qu'étant donné la nature de la solidarité indienne, elle n'aurait pu être individuelle et délibérée.

En définitive l'égalitarisme de l'organisation sociale et la règle de réciprocité ne sont que des conséquences particulières du principe bien plus général et fondamental de l'ordre du monde¹⁾, c'est-à-dire de ce que nous avons aussi appelé le rapport social général à l'environnement, et innombrables sont les anecdotes qui l'illustrent: par exemple les Yukuna ne prévoient jamais et ne veulent pas prévoir: "Quand il y a, il y a... Quand c'est fini, c'est fini!" ont-ils coutume de dire (en esp.); c'est ainsi qu'en trois jours ils avaient fumé toutes nos réserves de cigarettes pour plusieurs mois, ou encore que le jour où nous avons tenté de convaincre un Maître de maloca qui se plaignait du grand nombre de corvées qu'il aurait encore à organiser pour finir sa maison, qu'on pouvait peut-être s'y prendre de manière plus efficace, il nous fixa, incrédule, puis se mit à rire en racontant l'histoire autour de

1) Selon le contexte, on trouve plusieurs formules Yukuna, exprimant ce que nous avons appelé l'ordre du monde; la plus commune est esawatchu, c'est-à-dire littéralement "dans le monde", dans le monde qui nous a été légué par nos héros mythiques (Yukuna). Le concept de rapport social général à l'environnement, n'est ainsi que sa traduction ou plutôt sa transposition dans notre système de pensée et selon notre objectivité. Leur rapport à l'environnement est en effet singulier (social et général), puisqu'il n'est pas différencié par une division sociale générale du travail (mais seulement sexuelle).

lui... On pourrait multiplier ainsi ces faits; si disparates qu'ils soient, ils se réduisent cependant toujours à un principe simple: nous vivons, nous sommes dans le monde. Si l'univers est réglé d'une certaine manière, nous le savons par les héros mythiques qui nous en ont divulgué les principes et du même coup montré comment nous y étions inclus; vivre "bien" (pa'ala) consiste donc bien plus à suivre -- positivement -- leurs indications, qu'à respecter -- négativement -- des règles par crainte d'un châtiement, que personne n'est du reste en mesure d'exécuter. Si bien que même s'ils travaillent les uns pour les autres dans les corvées, les Yukuna ne sont pourtant jamais vraiment des "travailleurs", selon l'acception occidentale du terme, puisque leur travail n'est pas véritablement productif, et qu'il n'est absolument pas fonction d'un échange généralisé de produits¹⁾. Il ne s'agit que de rendre un service, en vue de pouvoir en demander un à son tour; cette réciprocité fait intrinsèquement partie de l'ordre du monde... Nous n'avons pas ici pour but de poursuivre une problématique qui a été assez heureusement discutée encore récemment (Sahlins, 1976; Baudrillard, 1973; Lizot, 1971); nous n'en retiendrons qu'un seul principe, apparemment valable partout, dans les sociétés égalitaires aussi bien que dans celles à classes, qu'on ne peut comprendre aucun fait d'organisation sociale sans faire appel, à un moment ou à un autre, à l'image que s'en font ses participants²⁾; ne serait-ce que du fait qu'il est toujours possible de construire plusieurs modèles d'explication d'un phénomène, souvent aussi valables les uns que les autres, et que l'interprétation indigène permet seule de départir. Il est

- 1) "Les individus n'ont pas le statut de travailleurs, mais celui de propriétaires. A la fois membres et copropriétaires d'une communauté, ils y travaillent comme tels. Bien que les travailleurs puissent fournir un travail excédentaire pour obtenir en échange des produits étrangers, des produits excédentaires, leur but n'est pas de créer des valeurs. Leur travail a pour but la conservation de chaque propriétaire individuel et de sa famille, tout comme la conservation de la communauté dans son ensemble. L'individu posé comme un travailleur, dans sa nudité de travailleur, est un produit historique." (K. Marx, 1968, p. 313; souligné par l'auteur). Historiquement alors, si l'on peut dire, les Yukuna qui produisent du caoutchouc pour les caucheros deviennent leurs travailleurs, de même lorsqu'ils travaillent à l'Internado, ou encore lorsqu'ils produisent des données ethnographiques pour l'anthropologue.
- 2) Nous ne parlons pas ici d'idéologie, mais de quelque chose de tout à fait élémentaire: les membres d'une institution doivent, pour être capable d'y participer, s'en faire une idée (fut-elle erronée); ils peuvent en avoir une image "idéologique", mais en tant que telle celle-ci est insuffisante; elle doit être concrétisée.

non seulement important de pouvoir saisir comment les acteurs d'un système résolvent les difficultés inhérentes à son fonctionnement, alors même que des conditions essentielles en fassent défaut, mais il est surtout nécessaire de connaître la nature de ses limites; tant il est vrai qu'un modèle, si perfectionné soit-il, n'est jamais libre de formalisme et qu'il ne saurait intégrer toutes les données et conditions extérieures (cf. Leach, 1972, 1961).

Les diverses sortes de propriétés Yukuna ne créent pas plus de différenciations sociales. Nous avons déjà examiné ailleurs (Jacopin, 1972), ce qu'il en est du territoire; nous n'y reviendrons que pour rappeler qu'en l'absence de division sociale du travail, l'espace social dépend des travaux considérés -- seules restent constantes la maloca et une notion très générale du pays Yukuna, définie par contraste avec les régions occupées par les ethnies avoisinantes --, et qu'il y a donc presque autant de "territoires" qu'il y a d'activités différentes. Seules les chagras, parce qu'elles sont cultivées individuellement, sont, pour le temps de l'usufruit si l'on ose dire, la propriété personnelle des femmes.

La plupart des objets rituels et domestiques appartiennent à la collectivité du groupe résidentiel et vont ainsi avec la maloca -- laquelle, on s'en souvient, est évidemment propriété d'une lignée --: la platine à cassave est bien sûr l'apanage des femmes, ainsi que les grandes vanneries destinées à passer la fécule de manioc; les maguarés, grands tambours rituels servant à annoncer les rites (qui se trouvent à gauche de pajinumana en entrant), sont la possession des hommes de la maloca; ils sont accompagnées par la lance rituelle, que l'on devrait trouver dans chaque maloca et qui est l'attribut du Maître. Ajoutons à cela les plumes et les ornements cérémoniels (placés dans une boîte sacrée, hors de la vue des femmes au-dessus de pajinumana), qui sont encore la propriété commune des hommes de la maisonnée qui ont subi au moins une fois le rituel initiatique du yurupari. Nous ne saurions bien sûr oublier les paroles mythiques et cérémoniels caractéristiques des groupes exogamiques, ainsi que les trompes de yurupari -- cachées dans le lit d'une rivière lorsqu'elles n'"officient" pas --, dont chaque lignage possède une série (cf. S. Hugh-Jones, 1979).

La propriété individuelle est fort réduite. A la mort de leur propriétaire, tous ses objets sont soit brûlés, soit enterrés avec son corps dans la maison; seuls les objets précieux sont transmis héréditairement: les jeunes gens obtiennent massue chamanique, collier de dents de jaguar, sarbacane et fusil de chasse, tandis que les jeunes femmes reçoivent la râpe à manioc, les grands ustensiles de ménage métalliques ou encore "le miel" (ferment) de l'alcool d'ananas de leurs mères ou tantes matrilatérales. Tous les objets hérités doivent passer de longs mois dans l'eau courante avant de pouvoir servir leurs nouveaux propriétaires, afin d'empêcher les "mauvais esprits" (ku'aña) de retrouver leurs anciens titulaires. Comme on le voit, les diverses formes de la propriété dépendent tellement de l'organisation sociale, qu'elle n'en est jamais que la conséquence; c'est du reste là, probablement, la meilleure manière d'en rendre compte.

Cependant plus nous progressons dans la description de la société Yukuna et plus elle nous semble devenir utopique... Et pourtant même en l'absence de division sociale du travail généralisée, nous savons bien que ce n'est pas le paradis; et si elle nous apparaît ainsi, c'est parce que sans véritablement nous en rendre compte, nous nous sommes laissé entraîner à suivre le point de vue des indiens eux-mêmes, celui de l'ordre du monde, dont les blancs sont par définition exclus. En fait si nous n'avons essentiellement fait qu'exposer le mode de vie traditionnelle, c'est pour une raison très précise: c'est celui que retrace le mythe de Kwarimi; car même si depuis l'arrivée des blancs, la mythologie a évolué (cf. Jacopin, 1977), pour des raisons qui tiennent à ses mécanismes les plus fondamentaux, et que nous détaillerons plus loin, elle est incapable d'intégrer la réalité actuelle et de sortir de sa tradition... L'apparition des blancs va inmanquablement et définitivement rompre l'enchantement.

Nous avons déjà remarqué combien il était difficile d'imaginer l'existence pré-historique des Yukuna, a fortiori en est-il de même pour ce que concerne l'organisation sociale. Une partie importante de la mythologie par exemple est consacrée à la guerre, qui, depuis l'installation des blancs, a évidemment totalement disparu; un de ses résultats, entre autres, était de capturer des prisonniers de guerre; ceux-ci travaillaient pour leur seigneurs (?) sur la base d'une réciprocité dissymétrique, car matériellement leur mode de vie

ne se différenciait pas de celui de leurs conquérants, et ils étaient toujours associés aux rituels; si bien qu'il arrivait souvent, après plus d'une génération, qu'on leur octroie le droit de devenir, sinon un lignage, du moins une lignée (du groupe exogame qui les avaient conquis et dont ils avaient naturellement adopté la langue) et d'avoir leur propre maloca, avec ses droits et ses devoirs¹⁾, puisque de toute façon ils avaient appris et possédaient les paroles mythiques et cérémonielles au moins aussi bien que leurs maîtres. Quoiqu'ils n'en aient qu'une mémoire des plus incertaines, on peut donc affirmer sans se tromper que les Yukuna ont connu une ou plusieurs sortes de divisions sociales, même si tout aussi assurément il faut ajouter qu'elles n'avaient certainement rien à faire avec une division sociale du travail. De même cette amnésie historique touche-t-elle le chamanisme proprement dit; bien qu'ils aient conservé de nombreuses formules de magie, généralement utilisées dans des circonstances bien particulières, celui-ci a totalement disparu des rives du Miritiparana et on ne trouve plus de "sorcières" connus pour leurs pouvoirs chamaniques²⁾. Et puis la plupart des malocas n'abritent souvent plus qu'une seule famille de manière permanente, et le frère du Maître de maloca n'habite presque plus jamais avec son aîné -- mais peut-être cela est-il dû une fois de plus aux grandes épidémies du début du siècle --; de même, au moins pour un certain temps, le fils quitte fréquemment la maison paternelle lorsqu'il est en âge de se marier. En fait il n'y a toutefois rien là de très nouveau: d'une part il était d'usage auparavant que lorsqu'il était capable de prendre la responsabilité d'une maloca, le fils (aîné) du Maître construise la sienne propre, qui devenait

1) Un lignée Yukuna est par exemple encore reconnue comme issue d'une telle situation. Elle est encore considérée comme mineure par les autres Yukuna.

2) Pourtant, comme nous le verrons, d'innombrables mentions figurent encore explicitement dans la mythologie. Avec une remarquable constance, nos informateurs voyaient souvent aussi des allusions chamaniques dans les événements mythiques; procédant de la dénotation ou de la connotation, il nous a semblé que la même cohérence gouvernait aussi bien les élaborations mythiques que les explications magiques; si bien que suivant une certaine tradition structuraliste, nous emploierons le terme de chamanisme chaque fois que nous serons en présence de ce type de rationalité particulier, même s'il n'est pas fait mention des pratiques de "souffler" et "sucer", qui sont ses particularités les plus caractéristiques (cf. S. Hugh-Jones, 1979; A. Butt, 1965; Fock, 1963). On retrouvera le chamanisme Yukuna lorsque nous parlerons de la causalité mythique, et surtout lorsque nous verrons quelles sont les forces occultes qui régissent l'ordre du monde.

alors une dépendance de celle de son père; il s'agissait donc encore de la même maisonnée (lignée); d'autre part il arrivait aussi facilement qu'à la suite d'un conflit, les familles en désaccord s'en aillent; c'était la condamnation la plus manifeste de sa direction; il semble du reste qu'il vivait constamment sous cette menace. Quoiqu'il en soit, si à la différence des Witoto par exemple (cf. Gasché, 1972), les Yukuna préfèrent toujours vivre en malocas, sur les rives du Miritiparana il est actuellement rare qu'elles comprennent plus d'une quinzaine d'habitants. Cette situation est évidemment bien moins accentuée au fur et à mesure que l'on s'en éloigne pour rejoindre des régions moins en contact avec les blancs.

Si l'on considère les Yukuna strictement sous l'angle de l'organisation sociale, on devrait être frappé par la fréquence des conflits et des querelles; ils semblent presque aussi nombreux que dans la banlieue ouvrière ou la petite bourgeoise d'une grande métropole; il est rare cependant qu'ils persistent: les hommes préfèrent en effet garder le silence, ravalier leur dépit et en revenir finalement au principe du "Chacun pour soi"; par ailleurs ils mettent constamment la faute sur les blancs, "Les blancs nous divisent!" répètent-ils, comme si de là venait tout le mal. On peut très bien imaginer que la structure sociale traditionnelle créait d'innombrables sources de tiraillements, mais les blancs y sont cependant maintenant si étroitement mêlés que les discordes paraissent effectivement toujours provoquées par l'acculturation, même lorsqu'ils y sont totalement étrangers. Les Yukuna ont en fait parfaitement conscience d'avoir été déssaisis de leurs mécanismes d'équilibration: désormais ce sont les blancs qui font la loi. Même si ceux-ci ne tentent pas d'abuser de leurs pouvoirs, ou même s'ils n'ont rien à voir dans la dispute, il n'en reste pas moins qu'ils interviennent constamment dans l'organisation sociale, quelquefois même à leur insu, lorsqu'ils sont pris à témoin dans des controverses (en Yukuna) dont ils ignorent tout; bref l'ordre du monde en est à jamais perturbé... Ce qui évidemment reste totalement étranger à leur raison, surtout lorsque, comme certains missionnaires, ils croient se trouver là par amour du prochain¹⁾.

1) Durant notre séjour au Miritiparana proprement dit, nous avons connu deux pères, dont l'attitude était aussi opposée qu'on pût l'imaginer. Le premier avait assez vite vu de quoi il retournait et avait bien compris que
Suite de la note page suivante.

Les indiens restent ainsi pris entre leurs obligations traditionnelles et les multiples exigences, souvent contradictoires, des blancs. Mais si les Yukuna résistent bien, ils se défendent cependant assez mal: ils considèrent que les blancs ont gagné la guerre (de "pacification"); ils tentent donc tant bien que mal, lorsque visiblement ils ne peuvent s'y soustraire, de satisfaire leurs attentes ou leurs fantasmes de peur de représailles hypothétiques, impénétrables et imprévisibles: Qui peut savoir ce que se passe dans la tête des blancs?... Etre "civilisé", comme ils disent, n'est pourtant pas sans

Suite de la note de la page précédente:

la meilleure manière d'aider les indiens était d'une part de leur apporter une aide matérielle et médicale modeste mais sûre et efficace, d'autre part de les défendre contre les abus des autres blancs, et finalement pour le reste, de se faire aussi léger et discret que possible. L'autre accomplissait sa mission comme une vocation sacerdotale de manière presque caricaturale; il avait pensé réaliser un rêve en parvenant à se faire envoyer chez les plus "primitifs", chez "les plus simples des simples". Et voilà qu'ils n'étaient pas si simples, que la plupart étaient chapardeurs (pícaros) et stupides (bobos), qu'on ne savait jamais s'il n'allaient pas trahir votre confiance, et que rares étaient ceux sur lesquels on pouvait vraiment compter... Bref le rêve tournait au cauchemar.

Le capitán indigène, qui avait été choisi quelques années auparavant par un autre missionnaire, ne parlait pas l'espagnol et était trop inconséquent et obtus pour comprendre quoi que ce soit au monde des blancs; incapable de défendre le point de vue des indiens et même le sien propre et ses propres intérêts, il était une source continuelle de conflits. Il avait été désigné sans tenir aucun compte de la structure sociale, pour mettre fin au conflit que le prêtre d'alors avait avec le capitán précédent. Après bien des atermoiements, les indiens finirent par demander au missionnaire de le remplacer. Très emprunté, celui-ci décida finalement "pour être tout à fait juste et démocratique, et qu'il n'y ait plus de discussions possibles..." de procéder à des...élections! La plupart des indiens n'avaient bien sûr jamais entendu parler de rien de tel et une grande partie naturellement ne savait pas écrire. Il fallu donc prévoir quelqu'un à proximité de l'urne pour remplir le bulletin de ceux qui ne savaient pas le faire. Les choses se compliquent encore parce que le missionnaire demanda aux votants qu'ils écrivent le nom de baptême espagnol de leur candidat, toujours "pour que les choses soient bien claires"; mais bien des indiens ne sont connus que sous leur nom en Yukuna et certains même ignorent leur propre nom espagnol... Le missionnaire était évidemment à côté de l'urne, pour surveiller la correction des opérations. Le capitán "sortant" était candidat, et dans la mesure où il avait constamment été associé avec la politique de la mission, il passait pratiquement pour le candidat du missionnaire... Il fallu s'y reprendre à deux fois, à deux semaines d'intervalle pour obtenir des résultats plausibles. Le missionnaire nous expliqua que le capitán avait été réélu à une courte majorité, mais qu'il avait caché ou détruit l'urne, "pour qu'il n'y ait pas de contestation possible." Lorsque quelques jours après la scrutin, nous demandâmes à la femme du candidat premier des "viennent ensuite", si elle avait voté, elle nous fit cette réponse: "Je n'ai pas voté, car je ne voulais pas que le capitán soit réélu... Voter c'est une affaire des blancs." La "démocratie" n'était jamais que celle du missionnaire. Tout était en ordre. Pourtant trois semaines plus tard il quittait définitivement l'Internado.

attirait, et c'est pourquoi après avoir accepté de "travailler", ils se sont établis sur les rives du Miritiparana plus particulièrement aux abords de l'Internado, à tel point même qu'un tiers d'entre eux environ vivent dans ses alentours (à une journée de marche); ainsi leur dépendance à l'égard de la mission semble-t-elle être en proportion inverse de la distance qui les en sépare; quoi qu'il en soit elle fait désormais partie de l'organisation et de la structure sociale Yukuna... Son importance vient surtout de sa permanence: les indiens savent qu'ils y trouveront de l'aide en cas d'urgence; qu'ils pourront s'y procurer du sel, du fil de pêche, des allumettes, et beaucoup d'autres objets de première nécessité; ils finissent donc toujours par surmonter leurs hésitations et leurs appréhensions pour aller acheter ce dont ils ont besoin ou pour demander une assistance médicale lorsqu'ils l'estiment nécessaire. Comme c'est généralement le cas vis-à-vis des blancs, leurs sentiments par rapport aux religieux sont donc mêlés, contradictoires et le plus souvent ambigus; autant ils peuvent parfois louer les apports des blancs, autant ils peuvent d'autres fois en éprouver de l'amertume et être animés des rancœurs les plus vives lorsqu'ils ont été vexés et qu'ils se sentent blessés. Par ailleurs l'école est ressentie comme de plus en plus nécessaire pour savoir se défendre. De leur côté les blancs et les religieux considèrent fréquemment les indiens comme des êtres irresponsables et enfantins.

Le gouvernement a de son côté tenté d'améliorer les relations avec les indiens en nommant (et payant) un capitán indigène; celui-ci est choisi pratiquement par le missionnaire; s'il ne comprend pas son rôle représentatif (?), cela ne fait qu'approfondir les divisions existantes dans la société Yukuna et créer de nouveaux conflits. De toute façon, heureusement, il a moins de pouvoir qu'un Maître d'oeuvre et a fortiori qu'un Maître de maloca; ainsi se trouve-t-il coincé entre les pressions des blancs et la passivité du reste de la communauté qui ne lui reconnaît aucun droit (traditionnel). En cela les Yukuna ne sont pas différents de la majorité des Colombiens qui s'abstiennent strictement de toute participation au pouvoir des privilégiés.

LE MYTHE DE KAWARIMI

Introduction

Traduction et notes

Tenter d'expliquer le système mythique des indiens Yukuna, c'est buter tout de suite contre question dérisoire mais insistante: Par où et comment commencer? Quel chemin prendre pour rendre compte de ce que, sur le terrain, nous glânons petit à petit, par bribes, de-ci, de-là, au gré des veillées, d'un commentaire durant la préparation d'un rituel ou encore en rentrant de la chasse et en découvrant comme par hasard le problème de l'animal que l'on vient de tuer... Une autre question surgit alors: Que savons-nous de la mythologie? Que représente-t-elle encore pour nous?

Dans la pensée occidentale et dans un entendement quelque peu savant, la mythologie se réfère presque toujours aux grandes constructions "idéologiques" (cf. Childe, 1961) ou "religieuses et spirituelles" (cf. Jung et Kerényi, 1974) des grandes civilisations orientales et gréco-latines. Or parler aujourd'hui de la Civilisation grecque nous met dans un certain embarras car il devient de plus en plus difficile de cerner précisément ce qu'on entend par là: s'agit-il des "premiers temps" de la Grèce "archaïque", s'agit-il de l'"Epoque classique", et, concernant les grands mythes, s'agit-il des cosmogonies primitives ou des mythes transformés dans la tragédie? C'est que, d'une certaine manière, pour la plupart d'entre nous, particulièrement depuis la Renaissance, la Grèce antique n'a pas d'histoire. Ce n'est plus qu'un "miracle" au lieu de notre origine... Comme si à cet instant nous avions collectivement été mis au monde. Dès lors, des anciens Grecs à nous s'étend une sorte de voie royale indéfinissable et imaginaire, comme une perspective illusoire qui prend toutes les apparences d'une autoroute en abordant nos grandes métropoles modernes. Qui en effet n'a jamais entendu parler du mythe d'Oedipe, d'Electre, de Prométhée ou d'Icare, ou même de la Guerre de Troie et de l'Odyssée?

Cette récupération incessante jusqu'à nos jours ressort d'une assimilation égocentrique que l'on se devra un jour d'étudier -- née paradoxalement justement au moment de l'apparition de l'impérialisme du premier Etat grec; depuis, elle n'a cessé de se poursuivre tout au long de notre histoire conquérante et triomphante. Déjà au 1er siècle av. J.-C., Virgile reprenait l'Iliade pour étoffer la propagande de l'Empereur Auguste. Jusqu'au 19e siècle industriel et bourgeois, la Grèce antique sert à fonder ses "humanités" (cf. par ex. Hegel, 1973, p. 174) et ses enseignements les plus prestigieux.

Or, comme le montrent bien Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet (Vernant et Vidal-Naquet, 1973, p. 75 et ss.), cette vision n'est qu'une déviation fallacieuse et idéaliste de son idéologie. Charles Kerényi aussi met l'accent sur ce déplacement:

La vraie mythologie nous est devenue si totalement étrangère, qu'avant d'y goûter nous demandons à nous arrêter et à réfléchir. Il ne s'agit pas seulement des avantages et désavantages de la mythologie (...), mais de l'attitude qu'il nous sera possible de prendre à son égard. Nous avons perdu le contact immédiat avec les grandes réalités du monde spirituel -- dont fait partie tout ce qui est vraie mythologie -- et c'est précisément la science, toujours prête à intervenir et riche de ses remèdes, qui est la cause de cette perte. C'est elle qui nous a expliqué la nature du breuvage dans notre coupe, de sorte que, d'avance, nous savions mieux ce qu'il en était, que tous les bons vieux buveurs. A nous de nous contenter de notre suprématie en matière de savoir, de l'estimer plus que l'expérience sentimentale et le plaisir naïf. Nous devons donc nous poser la question: un contact immédiat avec la mythologie, tel que nous puissions la vivre et en jouir, nous est-il encore possible? (Jung et Kerényi, 1974, pp. 11-12).

Cependant indiquer le problème ne suffit pas à le décrire et encore moins à le résoudre (cf. aussi Vernant, 1974, pp. 214-15); sans cause une constatation n'a rien d'explicatif.

Dès lors la mythologie Yukuna se présente d'emblée sous un autre angle. Elle existe et nous est donnée par les indiens avant même qu'il ait été besoin de se poser des questions sur sa nature, sur ses limites et sa fonction: elle n'est pas écrite et ne saurait exister sans locuteur et auditeur... Pas de problèmes d'interprétation (historique) ou de genèse. On saisit alors immédiatement ce qui pour nous différencie la mythologie indienne de la mythologie antique: Si la seconde semble nous renvoyer à nous-mêmes, à notre culture, la première ne saurait renvoyer qu'à elle-même. D'une certaine manière elle nous reste à jamais extérieure, positivement incompréhensible ou tout simplement impénétrable, aussi longtemps, du moins, que nous conserverons les fondements de notre attitude occidentale; comme si nous étions de ces voyageurs qui, comparant tout ce qu'ils voient et mangent à la toise de leur "chez nous", ne trouvent jamais rien à leur goût: Soit trop exotique, soit plus familière, l'expérience permet dès lors une comparaison toujours désavantageuse pour l'étranger... Et ceci d'autant plus qu'il s'agit de biens immatériels, de croyances et de coutumes. Et c'est bien pourquoi le mythe nous apparaît presque toujours comme absurde et fictif:

Par son origine et par son histoire, la notion de mythe que nous avons héritée des Grecs appartient à une tradition de pensée qui est propre à l'Occident et où le mythique se définit par ce qui n'est pas lui, en un double rapport d'opposition au réel d'une part (le mythe est fiction), et au rationnel ensuite (le mythe est absurde). (Vernant, 1974, p. 195)

Osons donc affirmer que c'est justement parce qu'il nous paraît "fictif" et "absurde" qu'il fonctionne comme mythe, qu'il est mythique et qu'il fait partie d'un système mythologique vivant. Ainsi peut-on comprendre que toute mythologie vivante (c'est-à-dire qui n'est pas déjà devenue signe écrit ou témoignage archéologique), puisse être comparée à un oeuf: corps parfait qui ne renvoie qu'à lui-même.

D'une certaine manière une pensée mythique est donc d'autant plus vivante qu'elle est fermée sur elle-même, qu'elle se referme devant nous comme ces fleurs exotiques qui semblent se défendre. Paradoxe? En fait le paradoxe n'est dû qu'à notre façon industrielle, si l'on ose dire, d'imaginer la pensée, l'intelligence et la connaissance. Pour nous la pensée n'est guère plus qu'un outil, un moyen dont on se sert avec plus ou moins de compétence ou d'habileté en vue de réaliser concrètement un projet pratique ou politique. Pour les indiens la connaissance n'est jamais vraiment un instrument, c'est plutôt quelque chose qui tient de la science du bonheur ou, encore mieux, c'est le complet savoir-faire: le savoir-vivre. Non pas le bonheur imbécile, le savoir-"bien"-vivre que suppose un mal vivre, mais bel et bien le savoir de l'harmonie, celle de l'accord (absolu) de soi avec le monde et l'entourage.¹⁾

Ainsi presque par inadvertance, comme si au détour du sentier, dans la forêt, nous étions soudain tombés sur "celui qui sait", comme si la fleur que nous venons de rencontrer était le signe mystérieux d'un présage, nous venons de découvrir une des caractéristiques les plus fondamentales du mythe: il ne renvoie et ne saurait renvoyer totalement qu'à lui-même. Mais qu'est-ce à dire? N'est-il que fermeture? Est-il aussi incompréhensible pour les indiens que pour nous? Est-ce à dire qu'il est gratuit, ou qu'il n'entretient aucun

1) Dans ces conditions les notions de progrès (technique, scientifique, etc.) et d'amélioration du niveau de vie, de mieux-être, n'ont plus grand sens... Comme disent les missionnaires et autres blancs: "Les indiens sont paresseux, apathiques ou même impavides..."

lien nécessaire avec la réalité? La réponse est plus simple -- et aussi plus complexe --: la pensée mythique nous semble fermée parce qu'aucun de ses traits ne passent par chez nous, ne suit nos voies ou ne poursuit aucun de nos objectifs. Et le hasard dont nous venons de parler n'est donc pas si fortuit: nous ne pouvions que nous y heurter. Les mythes nous semblent à priori "absurdes" et "fictifs" parce qu'ils sont le fait d'une pensée qui se produit et se développe dans une des sociétés probablement les plus éloignées, ou opposées, à celle qui, presque partout, est devenue la nôtre: celle qui a produit l'anthropologie et les ethnologues, l'écriture et les livres, discours dialectique et explications didactiques...

Le mythe n'est fermé que parce que nous n'arrivons pas du premier coup à le pénétrer, que parce qu'il semble nous résister... Cette première caractéristique de la pensée mythique, cette clôture, est donc absolument fondamentale puisqu'elle met en jeu (et est en partie une conséquence¹⁾ de) l'observation et de la participation de l'observateur. Mais aussi il faut bien que dans l'objet, que dans la pensée mythique elle-même quelque chose échappe aux apparences pour que celles-ci puissent nous sembler si absurdes et fictives; car sinon il suffirait de découvrir les mythes, comme on a découvert Uranus, la pression atmosphérique ou l'Amérique... Ce qui nous reste imperceptible, c'est le mouvement propre de cette pensée: ce mouvement qui ne renvoie qu'à lui-même, c'est-à-dire, comme l'a bien montré Claude Lévi-Strauss (cf. La Pensée Sauvage, mais surtout Le Totémisme Aujourd'hui), la "pensée sauvage" conserve un rapport global et distant avec le réel. Les contradictions ne peuvent faire irruption brusquement et déranger le système constitué (ou se constituant) que parce que, pour un individu placé dans une situation pratique ou devant un problème concret, "ça ne marche pas, ou ça ne marche plus". S'il y a un principe de non-contradiction, c'est uniquement au plan du système abstrait et jamais en vertu d'une pratique. Il s'ensuit que le mouvement de la pensée mythique échappe lui aussi en partie aux indiens, à ses propres auteurs -- bien que dans une proportion moindre évidemment puisqu'ils peuvent comprendre toutes les connotations et dénotations possibles de leur vie

1) En partie... Parce que tout n'est pas seulement dû à une question de position de l'observateur et de relativisme culturel.

quotidienne --, puisque celle-ci échappe à leur raison, qu'elle reste relativement inconsciente, comme nous disons maintenant, et qu'ils ont de la peine à fournir une explication qui l'épuise ou même seulement qui en dégage clairement un sens. Un peu comme les contes de fées que nous ne comprenons pas bien et que néanmoins nous racontons à nos enfants... (cf. Bettelheim, 1976).

Pas étonnant dès lors, que si nous faisons du mythe un objet (empirique ou positiviste) de connaissance scientifique, il nous échappe, disparaît et semble évanescent... C'est aussi pourquoi le passage, pour les indiens, du système de pensée fondé sur la parole mythique au système (écrit) de l'idéologie analytique qui est la nôtre, nous apparaît d'emblée, déjà maintenant, pratiquement impossible; ce que l'on observe d'ailleurs: la clôture de la mythologie inscrit les indiens dans un "enfermement" (cf. Foucault, 1975) dont ils ne peuvent sortir qu'en se reniant eux-mêmes, qu'en reniant leur identité et en acceptant de devenir blancs. Ainsi ce qui chez eux les libère et étend le choix de leurs possibles, chez nous les contraint et les fige dans l'image préjugée que nous nous faisons d'eux.

Tout se passe comme si le mythe semblait d'autant mieux fonctionner qu'il était fermé. Or dans la vie quotidienne il ne semble rien moins qu'un fantasme collectif. C'est qu'au fond il entretient un rapport d'autant plus puissant avec la réalité qu'il nous est invisible. Si le mythe entretient des relations nécessaires avec le réel, celles-ci ne sont jamais ponctuelles ou particulières, elles sont totalement globales; elles n'apparaissent donc jamais dans les faits et gestes de la vie quotidienne, ni même au travers des rites. Il y a de nouveau là un paradoxe: constitué d'une suite d'anecdotes, le mythe est tout sauf anecdotique. Chaque événement prend dans le mythe valeur d'exemple général, si général même que l'ensemble des événements réunis par un mythe forme finalement le dessin de la structure, le relevé structural de la réalité. Pour les indiens la mythologie est donc immanente au réel et on est loin de la distance, de l'éloignement transcendantal de la métaphysique (et de la science... cf. Monod, 1970) occidentale¹⁾; -- bien que ces mots

1) Il est ainsi curieux de constater, de supposer ou d'imaginer que cette différence qui nous semble la plupart du temps strictement philosophique (ou logique) a peut-être une origine historique...

n'aient évidemment aucun sens pour les Yukuna --. Pourtant le mythe n'existe et ne se reconduit que par le jeu de cette nécessité généralisée au gré des contradictions qui, apparues en un point, se trouvent constamment reportées jusqu'à parcourir le mythe entier tout au long de ses accidents, de ses vagues, de ses rides. Une contradiction en un point du mythe est étendue à tout le mythe, voire à toute la mythologie. Nous aurons le temps d'y revenir, mais nous découvrons déjà un autre caractère essentiel de la pensée mythique: la diffusion des contradictions à tout le système, sa non-résolution ou plutôt sa solution par extension infinie... Cela signifie que d'une part, le réel ou la pratique ne sont jamais susceptibles de mettre en crise (et par conséquent de faire progresser) le système mythique, et d'autre part que toute contradiction, pour peu qu'elle soit d'avantage qu'une légère perturbation, va rejoindre ses semblables pour être réglée en bloc. C'est le règlement par le rituel qui périodiquement remet en place le système mythique et ainsi le confirme et le ravive; les rites font toujours référence d'une manière ou d'une autre aux mythes.

Entre la réalité de la pratique indienne et la mythologie, il y a donc une tension continue (difficile à cerner) qui finalement est le propre de tout savoir, qu'il soit philosophique, littéraire ou même scientifique (cf. Piaget, 1967). Vu sous cet angle, le mythe commence alors à perdre son exotisme. Malgré son caractère rond et fermé, il n'est plus totalement "absurde" et "fictif", puisque cette fermeture fait intrinsèquement partie de sa raison d'être...

La mythologie est avant tout parole. C'est là son unique ouverture véritable sur le monde aussi bien que pour les indiens et par conséquent pour nous. Du reste on retrouve là un procédé ou mieux, un charme indien qui résout dans sa pratique un problème que nous nous posons théoriquement! Dès lors que subsiste-t-il de la mythologie grecque pour nous? Si tant est qu'elle ait aussi été l'oeuf parfait dont nous venons de parler, qu'en reste-t-il? Il y a bien longtemps qu'il a été brisé; et il n'y a plus guère que les archéologues pour tenter de gratter, de nettoyer, de déchiffrer la coquille des coupes, des cratères et des céramiques en s'aidant de l'écriture d'Hésiode, voire d'Homère. La mythologie des premières populations de la péninsule et des îles grecques s'est vidée de sa substance pour, peut-être, la remplacer

par les cultes divins des débuts de l'Etat grec (cf. Vernant, 1965, Ehrenberg, 1976). La clé est définitivement perdue qui nous aurait permis de comparer notre mythologie à celle des Yukuna; c'est même le contraire qu'il faut souhaiter et que la mythologie indienne éclaire d'un jour nouveau ce que nous savons de la mythologie de la Grèce archaïque (cf. Detienne, 1967). Mais nous ne retrouverons pas chez les Yukuna la guerre des Géants et des Titans, Thétis, Gaia, Zeus, Cronos, etc.

Rien non plus dans la mythologie Yukuna elle-même ne nous permet d'y entrer facilement; refermée sur elle-même elle n'offre aucun signe, aucun indice, aucune faille, aucune contradiction apparente par où l'on pourrait se glisser, qui permettrait d'y pénétrer plus facilement.

Aucune raison logique ou méthodologique n'a pu donc présider au choix du mythe de Kwarimi pour débiter, sinon... peut-être encore le charme, un charme Yukuna... Ainsi peut-il paraître étrange de commencer par la geste de Kwarimi, le héros civilisateur. En effet il n'est que "le grand-père de notre grand-père" disent les Yukuna, "il n'est rien de plus que cela!" Il est le dernier héros mythologique et du même coup le dernier du système, celui qui arrive pour le parachever, une fois que tout est fini. Dans les temps a-temporels de la mythologie, il est donc le moins vieux et par conséquent, d'une certaine manière le moins héroïque, le moins rusé, le moins savant, la moins intelligent. Il ne participe pas au fondement de la réalité, mais à son achèvement; il apparaît non seulement une fois que le monde, l'univers qui nous entoure, est déjà créé dans sa configuration actuelle, mais il arrive au moment où même la plus grande partie des apparences, des rythmes, de la distribution des forces est déjà fixée depuis longtemps dans les autres mythes. Il ne reste plus que quelques détails à terminer, quelques touches à donner par-ci par-là, comme si la finition dépendait de cette ultime revue... A moins de tout recommencer.

Kwarimi va parcourir la limite qui sépare les modes d'assimilation et d'accommodation sociales (cf. Piaget, 1967), en un mot il signifie l'invariance du système d'adaptation Yukuna. Pourtant sa démarche n'a rien d'une analyse, d'une description ou d'un plan: l'achèvement du système est une épopée, un

grand voyage s'inscrivant comme un mode d'emploi. Kawarimi, c'est le manuel pratique du bon usage du monde. Bien qu'implicitement, il s'y trouve donc une multitude de marches à suivre: connotations et dénotations, jamais dites¹⁾, elles sont pourtant le vrai sens du mythe. Une fois de plus on constate l'extrême ingéniosité des indiens qui résolvent pratiquement un problème probablement insoluble par d'autres moyens: la meilleure solution pour que le mythe ne puisse jamais être mis en défaut est certainement d'en exclure radicalement toute possibilité... C'est-à-dire de lui ôter définitivement toute portée pratique. Sa signification reste donc abstraite -- mais d'une abstraction toute pragmatique, si l'on ose dire -- et c'est pourquoi les sémanticiens l'inscrivent dans leurs théories en le taxant de symbolique ou de métalinguistique (cf.p. ex. Greimas, 1966, 1970) (!); il est dès lors compréhensible que jamais ils n'en rencontrent le sens (au sens de contenu signifié, de substance) et que celui-ci semble constamment leur échapper... Puisque justement il n'y est pas véritablement.

L'existence même de Kawarimi, son épopée, est ainsi comme une cristallisation de la pensée mythique, une sorte d'image condensée de ses mécanismes; il tient du contenu et du contenant, il est une description implicite (dénotée) de toute la mythologie. Si l'on considère de plus que celle-ci fonde le réel (et non qu'elle est issue du réel), Kawarimi devient aussi celui qui achève d'introduire dans la réalité les mythes qui le précèdent. (Moins marqué, c'est un caractère que l'on retrouve néanmoins tout au long de la mythologie). Ainsi si l'opposition pouvait avoir un sens en Yukuna, on pourrait dire que "théorie" et "pratique" se fondent dans le creuset de la parole mythique de Kawarimi. Tant il est vrai que si la mythologie est parole, la parole mythique est pratique, est une pratique.²⁾ Ce n'est finalement que dans les cahiers de l'ethnologue, une fois transcrite, qu'elle est texte, discours et théorie...

1) Cependant le conteur est tout à fait capable de les retrouver, si nécessaire, comme par exemple pour répondre à une question enfantine. Ce mutisme du mythe est une conséquence de la fermeture dont nous avons parlé, c'est-à-dire des rapports nécessaires qu'il entretient globalement avec la réalité.

2) Ainsi si on l'envisage comme discours, c'est un discours pratique et non pas un discours théorique. Quelque chose au fond à l'inverse de la "pratique théorique" d'Althusser. (cf. Althusser, 1965).

C'est pourquoi Kawarimi nous semble faire partie à la fois de la mythologie et de notre réalité. C'est justement parce qu'il n'est que "le grand-père de notre grand-père", qu'il se trouve le plus proche de nous. Car cette indication généalogique est en fait une indication logique sur la nature de la réalité Yukuna, sur leur manière de se situer par rapport à l'espace et au temps, sur leur mode d'explication du réel, sur leur mode de représentations et l'usage qu'ils en font, c'est-à-dire en fin de compte sur "leur causalité et leurs référents", comme nous disons dans notre jargon. Etant donné la forme intégrée de leur organisation sociale, cette simple information généalogique est significative de toute leur structure sociale; non seulement de l'échange matrimonial mais de l'habitat, du mode de survie, de la vie religieuse, etc. Car c'est à tout cela que le mythe ne cesse de faire directement allusion; certes c'est aussi le cas des autres mythes, mais là où ces derniers créent et constituent le monde, celui-là se borne à le vivre et à le parcourir. D'une part c'est le dernier wagon accroché au train du présent actuel, parce qu'évidemment il est "le grand-père du grand-père" de chaque génération (dans le passé et pour l'avenir), mais d'autre part il garantit l'identité des Yukuna, c'est-à-dire l'absolue correspondance (immanente) entre leurs vies, leur être et le mythe.

Les Yukuna parlent de Kawarimi comme les Suisses parlent de Guillaume Tell, les Français de Saint Louis ou de Bonaparte, les Russes de Lénine et les Européens d'Ulysse ou de Péricles.¹⁾ De la même façon Kawarimi procède non seulement de la mythologie passée mais aussi de notre réalité présente: c'est le plus vieux des grands-pères, mais c'est aussi un grand-père comme tous les vieux, comme tous les sages, puisqu'aussi bien en Yukuna, vieux, sage, grand-père, arrière grand-père, arrière arrière grand-père, etc. sont tous confondus dans le même mot.

Tout ceci n'explique cependant toujours pas pourquoi Kawarimi est "le mythe de la vie quotidienne"! Et pourtant nous sommes persuadés que nos indications auraient totalement satisfait un Yukuna... Que comprennent-ils alors là où nous ne voyons que manière de "tourner en rond"? En fait notre

1) Lévi-Strauss fait quant à lui allusion au "Roman de Renart" (Lévi-Strauss, 1964, p. 298, n. 1).

impression est due à notre habitude "d'aller droit au but", "d'entrer dans le vif du sujet", de ne pas "perdre de temps", etc. Mais de leur point de vue indien, basé dans la forêt, nos buts, nos sujets, notre temps semblent assez curieux, voire comiques ou même dérisoires (particulièrement l'idée que plus est longue la distance séparant la production de la consommation, plus long le projet de sa réalisation, plus "cela coûte"). Les indiens nous paraissent toujours n'avoir rien à perdre; aucun Yukuna n'aurait probablement été gêné de notre valse-réponse: ce que nous disons enrichit suffisamment la question pour qu'il en déduise que ce n'est pas une question simple, que par conséquent il est normal qu'elle reste un peu mystérieuse, et que probablement elle a cette forme de spirale tourbillonnante caractéristique des questions graves qui vous entraîne ailleurs lorsqu'on croit en atteindre le centre. Cerner lentement le problème, faire oeuvre de prudence et de douceur n'est donc jamais pour eux une mauvaise démarche. Il est donc rare de les voir répondre directement à une question grave, mais ce qu'ils disent permet toujours d'avancer pratiquement. Ainsi notre dérive n'est-elle peut-être pas si étonnante... Gageons qu'elle ne sera pas la dernière! Mais alors notre question ne recèle-t-elle pas sa propre solution? En effet, le choix de la mythologie, et dans celle-ci d'un mythe particulier, est une décision spécifiquement méthodologique, c'est-à-dire tenant aux rapports mêmes que l'observateur entretient avec la population qu'il étudie. Dire du mythe de Kwarimi qu'il est celui de "la vie quotidienne" a donc un sens très particulier: cela ne s'entend que par rapport à ce que ce terme signifie pour lui-même. Car apparemment lorsqu'il évoque la vie quotidienne des Yukuna, tout semble nous séparer de Kwarimi; et pourtant, paradoxalement, c'est justement cette distance qui nous permet de les rejoindre: dès lors qu'elle est perçue et acceptée, elle peut-être explorée systématiquement et devenir ainsi un projet proprement anthropologique. Une fois passée la première impression d'exotisme, d'étrangeté, voire d'irrationalité, l'on débouche alors sur d'innombrables perspectives ou les différences n'en finissent pas de répondre aux similitudes; si bien que l'observateur découvre assez rapidement que la façon dont il regard la société qui l'accueille dépend

très précisément de la compréhension qu'il se fait de sa propre culture¹⁾. De ce point de vue les autres mythes de la mythologie Yukuna nous sont d'abord apparus comme bien plus ésotériques et impénétrables que celui de Kawarimi. Kawarimi est à la fois le plus clairement proche et le plus totalement éloigné de nous, autant dire presque le plus mythologique. En ce sens il constitue un guide privilégié pour en parcourir le système, pour nous mener de par ses sentiers, nous enfoncer dans ses sous-bois. Suivons-le donc et entrons dans son univers puisque nous y sommes ainsi invités...

1) On aura sans doute reconnu là le miroir d'Alice aux Pays des Merveilles: quand bien même elle est destinée à devenir une adulte, elle n'en est pas une copie miniature. Les enfants ont une raison que la raison adulte ne connaît pas mais qu'il est possible cependant d'approcher pour peu que l'on n'en reste pas à l'image qu'ils nous renvoient de nous-mêmes. De même Alice traverse-t-elle de semblables aventures en essayant de comprendre le monde des adultes. Ces mondes ne sont pourtant ni symétriques, ni identiques; l'un et l'autre sont soumis à la même irréversibilité du temps. Une fois adulte, Alice va probablement oublier son rêve.

ABREVIATIONS ET NOTATIONS PHONOLOGIQUES

Litt. <u>ou</u> litt.	est mis pour littéralement
= <u>ou</u> :	est mis pour signifie
Probabl. <u>ou</u> probabl.	est mis pour probablement
ident.	est mis pour identifié
sp.	est mis pour de l'espèce de (speciae)
Cf. <u>ou</u> cf.	est mis pour voir, se référer à (conferere)
/..../ <u>ou</u>	indique la notation phonologique

Consonnes

	Bilabiales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives	p	t	tch	k	'
Fricatives		s			h j
Nasales	m	n	ñ		
Flaps		r			
Semivoyelles	w	l	y		

Voyelles

	Antérieures	Médianes	Postérieures
Hautes	i		u
Moyennes	e		o
Basses		a	

~
indique une nasalisation

Nota: Les onomatopées sont notées selon l'alphabet phonétique. Des majuscules sont cependant insérées pour suggérer des variations d'intensité et les effets de voix du narrateur. Elles sont soulignées.

De même certaines lourdeurs, voire des incorrections ont été délibérément introduites dans la traduction pour tenter de rendre compte des particularités et des archaïsmes de style de la parole mythique. Elles parfois indiquées entre parenthèses.

Je vais maintenant raconter l'histoire de Kawarimi. C'est une histoire du début des temps,¹⁾ ceux des premiers hommes et du début de nos temps, à nous les Matapi.

En ce temps-là il y avait deux frères²⁾ de la même maloca.³⁾

- 5 L'un dit à l'autre: "Bien cadet, j'ai découvert là-bas les enfants de l'ara."⁴⁾ Allons les voir.⁵⁾ Il répondit: "Bien frère (aîné), allons les voir." Ils s'en allèrent alors observer les oeufs d'ara qui en ce temps se trouvaient au creux d'un arbre.
- 10 -- "Comment allons-nous faire?"⁶⁾
- Je ne sais, cadet... On va monter et mettre une branche." Ainsi grimperent-ils. Kawarimi saisit la branche et l'ajusta de telle manière que l'on puisse regarder.⁷⁾ Il dit à Maotchi son cadet: "Je vais maintenir la branche ici (du côté où ils
- 15 étaient montés)... Bon, maintenant qu'est-ce que tu vois, cadet?
- Non,⁸⁾ les oeufs sont comme ma belle soeur. Ainsi sont-ils, répondit-il.

1) i'imaka c'est l'adverbe de temps indiquant les temps mythiques, le temps du mythe.

2) Kawarimi l'aîné et Maotchi son cadet.

3) Grande maison commune traditionnellement ronde chez les Yukuna. La cohabitation de deux frères est classique dans l'organisation sociale de la maison.

4) Oeufs d'ara. (Arara sp.)

5) Pour tenter d'en faire des oiseaux apprivoisés.

6) Le tronc qui menait au nid était lisse, sans possibilité d'y grimper.

7) Ils montent sur l'arbre voisin et placent une branche entre les deux troncs. Tandis que Kawarimi maintient la branche, Maotchi traversera ce pont improvisé.

8) C'est ainsi qu'on répond traditionnellement à une question en Yukuna, même si la réponse est affirmative.

20 -- Non, ne me dis pas cela. Je te parle toujours bien, c'est pourquoi je te dis "cadet."¹⁾

-- Non, je le redis, les oeufs sont comme ma belle-soeur, ainsi sont-ils.

-- Comment sont-ils?

25 -- Non, je te l'ai déjà dit, ils sont comme ma belle-soeur, ainsi sont-ils.

Pourquoi ne me le redis-tu pas correctement? . . . Bien, j'enlève la branche. . . Dis-moi correctement comment ils sont!

-- Non, les oeufs sont comme ma belle-soeur, ainsi sont-ils.

30 -- Bon, dis l'autre."

Et au même moment il fit sauter la branche:

-- "Si c'est ça que tu veux. . . Puisque tu veux le mal. . . alors voilà!"

La branche tomba et il tomba dans le trou.²⁾

35 En ce temps là Kawarimi rentra à la maison.³⁾
Il prit sa femme (de Maotchi) et on en resta là.

-- "Comment vais-je faire pour vivre avec eux, (se demandait Maotchi)?"

40 Les aras revinrent: "Je vois des gens chez nous. . . Quelqu'un serait-il venu (durant notre absence)?"⁴⁾

En arrivant ils virent Maotchi:

-- "Salut, lui dirent-ils, d'où sors-tu?"

-- Non, mon frère m'a laissé ici ⁵⁾. Voilà comme je suis venu. . .

1) numere - litt. mon (frère) cadet (nu- désin. de lère pers. sing.) Mot de la terminologie de parenté; on distingue les consanguins aînés et cadets.

2) Il s'agit du trou d'arbre dans lequel les aras ont fait leur nid.

3) Exclamation courante du conteur, mais. . . qui pourrait tout aussi bien être mise au compte de Maotchi.

4) Il s'agit de la vision chamanique des techniques de magie prémonitoire.

5) Litt. - jeté et abandonné.

- 45 -- Bon. . . Comment allons-nous faire avec cet homme. . . ?
 Ça va, tu resteras (ici) avec nous.
 -- Bien, je vivrai (ici) avec vous."
 Bien. Ils apportèrent toutes sortes de nourritures: patates
 douces,¹⁾ ignames blancs, jaunes et gris,²⁾ (etc.). Ainsi
 chacun lui apporta toutes sortes de nourritures. Alors
 50 il mangea avec eux. Il vécut longtemps avec eux. Déjà les
 enfants de l'ara étaient peu à peu devenus grands.
 -- "Désormais on ne peut plus continuer avec toi. Maintenant,
 parrain,³⁾ nous allons te laisser, dirent-ils.
 55 -- Bon, dit-il.
 -- Allons bon, dirent-ils. Cette fois on s'en va. Après-demain
 nous reviendrons te voir une dernière fois."
 Ils revinrent le voir une dernière fois et ils lui apportèrent
 de la nourriture, beaucoup de nourriture, des patates douces,
 60 des ignames blancs, jaunes et gris. Oui, ils lui donnèrent
 toutes sortes de nourritures: -- "Tiens, voici pour la
 dernière fois, maintenant on s'en va."
 Il en prit un peu et en garda pour la suite.⁴⁾ L'après-midi
 65 il remarqua des fruits tombés au pied de son arbre: c'était des
 fruits de l'arbre voisin: un carguero⁵⁾. Beaucoup de fruits.
 -- "Ils m'ont mis dans une bien mauvaise situation. Je ne
 vivrai pas. . . Je vais mourir, mourir de faim. C'est ma faute
 si mon frère m'a fait ara."

1) (Ipomea Batatas (Lam.) sp.)

2) (Dioscorea sp. L)

3) Le mot parrain n'entre pas directement dans la terminologie de parenté.
 Il est surtout utilisé dans le rituel d'initiation du "yurupari" et
 sert à désigner le vieil homme qui prendra soin et accompagnera le jeune
 initié tout au long des épreuves rituelles (jeûne, initiation, etc.).

4) Litt. - pour que ça ne se termine pas tout de suite.

5) Espèce d'arbre dont l'écorce sert à fabriquer des bandes de portage;
 les Yukuna en utilisent diverses espèces (non ident.)

70 Ainsi vécut-il. Alors il inventa une fourmi et se transforma en
fourmi (arboricole).¹⁾ Il grignota les noeuds de l'arbre. Ainsi
survit-il (sur celui-ci). C'était déjà un grand arbre. Il était
né d'un fruit tombé par terre. Il avait poussé et ses fruits (à
lui) maintenant tombaient aussi.

75 Aussi l'agouti de ce temps-là²⁾ commençait-elle à trotter vers
son pied. Elle saisit un fruit et un autre tomba. Elle le saisit
et un autre tomba de tout en haut..." Hm, hm hm, khe!" soufflait
l'agouti. Maotchi alors la remarqua avec sa hache sur l'épaule.³⁾
Il lui cria: "Vieille, vieille!"⁴⁾

80 -- "Oh, qui m'appelle? dit-elle.
-- Moi, dit-il.
-- Ah c'est toi, celui dont on raconte qu'il a été abandonné
par son frère il y a longtemps...
-- Oui, c'est moi que mon frère a abandonné depuis longtemps.

85 C'est moi vieille.
-- Hein...
-- S'il te plaît, je suis en train de mourir de faim... S'il
te plaît, aide moi, vieille, je t'en supplie...
-- Je ne sais, répondit-elle, je ne suis pas homme⁵⁾ qui puisse
90 t'aider... Dommage...

- 1) Esp. non ident. Maotchi est un héros mythique suffisamment important pour être doté des pouvoirs chamaniques de création de nouvelles espèces; ces fourmis ont conservé jusqu'à nos jours les propriétés qui permirent la survie du héros.
- 2) L'agouti (Dasyprocta agouti) de ces temps mythiques est du sexe féminin; elle apparaît de nuit. C'est aussi parce que dans cet épisode l'agouti est féminin qu'on ne donne jamais à manger de la viande d'agouti aux jeunes enfants.
- 3) Outil créé pour les besoins du style épique.
- 4) tjiutjiu. Aussi terme classificatoire de parenté désignant les grands-parents. Synonyme aussi de sage, expérimenté, savant.
- 5) atachina - l'homme, l'espèce humaine.

-- Non, regarde tu portes ta hache sur l'épaule!
 -- Non, ce n'est pas ma hache c'est mon arme.¹⁾
 -- Non, ce n'est pas bien... Alors je vais mourir... Tu pourrais
 bien être gentille et couper mon arbre (pour me délivrer)...
 95 Pour te payer je coucherai avec toi... Comme je te le dis.²⁾
 -- Bien... Si tu le promets,³⁾ je vais ouvrir ton arbre."
 Elle commença à l'entailler: Te... Te... Te... Te...
 -- "Ouais... Maintenant essaie de passer."⁴⁾
 Il regarda l'ouverture: "Non. Presque, vieille...
 100 -- Saleté de bouleau... Qu'est-ce que tu me fais travailler...
 J'en ai marre... Mais comment ton propre frère a-t-il pu ainsi
 t'abandonner dans le nid des aras?
 -- Non, c'est ainsi, ouvre encore!"
 Elle donna des coups et agrandit le trou: Te... Te... Te... Te...
 105 -- "Oui, cette fois ça y est..."
 Au même instant il bondit (hors de l'arbre)... Mais d'un ultime
 coup l'agouti lui coupa l'épine dorsale. Il cria comme s'il
 mourrait: 'Aïe ... Qu'est-ce que tu m'as fait, vieille?⁵⁾
 -- Non, petit-fils... C'est ainsi petit-fils,⁶⁾ cela peut arriver
 110 à chacun, à notre épine dorsale... Cependant, petit-fils,
 maintenant je vais aussi penser un remède..."
 Et elle inventa la sciatique, celle des premiers hommes,

1) nulekare - litt. mon emblème; de are, bal, dans rituelle. Il s'agit
 ainsi de l'emblème rituel, le plus souvent en forme de massue (arme), que les
 partenaires rituels portent pour signifier leur identité respective et qui
 entre dans les échanges cérémoniels.

2) Litt. - comme je vous le dis dans notre époque, pour les temps mythiques.

3) pima pijlo pa'ala - tu dis pour moi bien. Formule qui revient fréquemment:
 il faut parler bien, parler juste, il faut parler comme il faut.

4) En fait l'arbre est creux jusqu'à son pied.

5) Litt. - faire mal, faire du mal: l'expression est identique.

6) Conséquence de la logique de la terminologie de parenté. Si Maotchi dit
 "grand père", "vieux" à l'agouti, celui-ci lui répondra par "petit-fils."
 cf. page précédente, note 4).

qui nous est restée: avec sa hache magique¹⁾ et coupa l'épine dorsale puis la soigna et de là, de ce temps, nous viennent les douleurs lombaires.

115 Elle dit: "Allons-y!" Ils s'en allèrent.

-- "Voici ma maison, dit-elle.

-- Non, je n'arrive pas à entrer."²⁾

Il chercha un peu plus loin et vit un autre (trou).

120 -- "En voici un autre... Non, je n'entre pas (non plus)..."

Il poursuivit et remarqua un haut palmier de kumare.³⁾ (Il y avait encore une entrée à son pied). Par là il pénétra sous terre.

-- "Oui, dit-elle, nous allons coucher ici."

Il dormit avec elle, (mais se coucha) pieds contre pieds, corps opposés.⁴⁾ (Cependant) elle commença à le manger en le saisissant (par l'anus)... Il cria: "Aïe, vieille, ton cul me mord!"

125 "Mi'ilo, mi'ilo:"⁵⁾ déjà ses genoux (étaient pris).

-- "Attention, sinon mon cul va tout t'engloutir..."

A minuit son anus arrivait déjà au plexus... Il se débattait.

130 Ainsi l'un mangeant l'autre ils parvinrent à l'aube.

Il dit: "Vieille, maintenant va à ma chagra. Rapporte moi un peu⁶⁾ (de manioc) (de la chagra) de la mère de mon fils!

-- Bien."

Elle s'en alla, emportant son petit panier.⁷⁾ Partie à l'aube

- 1) L'arme emblématique de l'agouti possède donc des pouvoirs magiques lorsqu'ils sont investis (ou sollicités) par la pensée chamanique (cf. ligne 111).
- 2) Je reste pris en entrant....: Maotchi essaie d'entrer dans le terrier de l'agouti.
- 3) Astrocaryum vulgare. Palmiers dont on utilise les fibres (des feuilles) pour faire fils et ficelles. Habitat classique de l'agouti, entre ses racines l'entrée du terrier est généralement plus large.
- 4) Car il craignait évidemment de faire l'amour avec elle.
- 5) Bruits de déglutition.
- 6) Litt. - extrais-moi.
- 7) Il s'agit en fait de son estomac qui lui sert de panier.

- 135 (le soleil n'était pas encore levé) lorsqu'elle arriva.
 La maîtresse (de la chagra) n'était pas encore arrivée. Alors
 elle se hâta d'arracher du manioc amer:²⁾ "Viens... Viens... Viens."
 Elle déracina (les racines de manioc): "Hop, hop... hop..."³⁾
 Puis peu après, elle entendit arriver la maîtresse (de la chagra).
- 140 Elle s'enfuit: "Hm... Hm... Hm..."
 -- "Khe, khe, s'exclama-t-elle, saloperie, elle est en train de
 ficher en l'air la chagra (de feu) du papa de mes enfants."⁴⁾
 Lorsqu'il vivait (encore) il avait préparé cet abattis. Cette
 saleté de gibier⁵⁾ m'a (tout) arraché."
- 145 Elle (l'agouti) revint chez elle. Elle dit:
 -- "Petit-fils, elle (ta femme) m'a insultée.
 -- Mais que s'est-il passé? Es-tu bien arrivée?⁶⁾
 -- Je suis arrivée avant qu'elle arrive, (avant qu'elle soit là).
 -- Mais je t'avais dit de ne pas faire comme cela. Ne va pas comme
 150 cela arracher ses biens. Retournes-y une autre fois."
 Elle s'en alla. Elle arriva et se transforma en humain et lui
 dit (à la femme de Maotchi):
 -- "Petite-fille, dit-elle, mon petit-fils m'envoie vers toi pour
 ramener du manioc.
 -- Bien, dit-elle." Et elle lui en (manioc) déterra une montagne.
- 155 (L'agouti) bourra ses tripes comme un panier. Elle le remplit
 complètement.
 -- "Bien, je m'en vais, dit-elle."

- 1) Les agoutis sont connus pour leur goût pour les plantes cultivées et les dégâts qu'ils font aux cultures.
- 2) Litt. - Arrache... Arrache... Arrache.
- 3) Litt. - chagra du papa mort de mes enfants. En effet, depuis le temps tout le monde pensait que Maotchi était mort. Comme il arrive lorsqu'on disparaît dans la forêt.
- 4) Elle sait donc bien de quel animal il s'agit. Gibier est un terme fréquent pour désigner les animaux que l'on consomme.
- 5) Sous-entendu: arrivée chez elle: "Ne t'es-tu pas trompée de chagra?"
- 6) Pour les besoins du style épique (cf. les commentaires). En fait l'agouti ne fait que respecter les rapports sociaux des humains (adresse, parole).

Elle partit: Paru... Paru... Paru... Paru... Paru...¹⁾
 Elle se traînait sur le chemin. Il (Maotchi) l'attendait (et
 160 il se demandait:) "Mais quand viendra-t-elle?" Il était fatigué
 de l'attendre. Il partit sur ses traces et la trouva raide morte.²⁾
 Il dit: "Saloperie, ca fait longtemps que tu es partie!" En
 même temps (de son panier...) il sortit le manioc: Witcha...
Witcha... Pila... Pila... (Alors) elle se leva d'un coup.
 165 -- "Qu'est-ce qui s'est passé? (Demanda-t-il).
 -- Ma petite-fille m'a bourrée.³⁾
 -- Mais qu'est-ce que t'as fait, vieille?! S'exclama-t-il...
 Bien, il est tard: Allons viens!
 -- Eh, petit-fils, (tu crois) qu'elle m'a fait du bien en rem-
 170 plissant (ainsi mon panier) de manioc. De plus c'était pour toi⁴⁾...!
 -- Je m'en vais vieille (car) tu n'as pas tenu tes engagements...⁵⁾
 (Aussi) je m'en vais maintenant..."
 Bien. Il s'en alla. (Il retourna auprès de son frère... Il
 s'installa dans une cabane -- qui se trouvait dans la chagra près
 175 de leur maloca --. Il se demanda: ⁶⁾ "Comment vais-je faire?...
 Il m'a fait beaucoup souffrir..." Il pensa⁷⁾ au trou funéraire⁸⁾
 (et décida d'en creuser un): Creusa... Creusa... Creusa... Peu
 après, il avait déjà creusé la moitié, (lorsque) la mère (de son

1) Litt. - Banane, banane, banane. Cet épisode fait immanquablement rire les auditeurs; il est en effet facile d'imaginer l'agouti traînant bourré comme une banane, comme si on pouvait le peler... Au reste la banane est généralement considérée par les Yukuna comme une nourriture dépourvue de toute qualité; on raconte même que sa chair est si insipide qu'elle étouffe la virilité, et donc réduit aussi les dons de chasseur.

2) Litt. - tombée morte.

3) Cf. ligne 104.

4) Litt. - pour ton (propre) usage.

5) La mauvaise foi de Maotchi est flagrante... Il n'en reste pas moins que l'agouti n'est pas la plus parfaite des épouses!

6) Litt. - Il extrait sa pensée chamanique...

7) Toujours dans le registre chamanique.

8) Les demeures funéraires des Yukuna sont creusées dans la maloca elle-même. On est enterré assis, tête au levant, pieds au couchant dans des trous rectangulaires d'environ 1 m de profondeur.

- 180 fils) frappa son propre fils. Celui-ci s'enfuit (vers la chagra)
et trouva (alors) son (propre) père. Il lui dit:
-- "Esprit de papa..."¹⁾
-- Non, pas esprit..."²⁾ C'est moi-même (ton père)... Je me
promène (tout simplement) par ici...
-- Ma mère m'a battu ... (dit-il en pleurant).
185 -- Bien fils, maintenant que tu m'as vu -- trouvé, rencontré--,
n'en parles surtout à personne!³⁾
-- Bien."
La vie continua, (mais) une autre fois elle le frappa à nouveau.
Il se dit: "Pourquoi me bat-elle?..."
190 -- Cette fois je vais le dire à mon père...
-- Où?... Il y a longtemps qu'il est mort!
-- Non j'ai rencontré papa. Mon père est là-bas, dans une cabane.
-- Quoi, qu'est-ce qu'il dit, s'exclama Kawarimi, que dit le gosse?
-- J'ai vu mon papa; oui, je viens de le voir!
195 -- Où ça?
-- Dans la petite cabane, mais il m'a dit de n'en rien dire encore,
c'est pourquoi je n'ai rien dit. Mais maintenant que maman m'a
battu...
-- ... Je veux en avoir le coeur net:⁴⁾
200 -- Bien.
-- Bon, je vais aller voir mon (frère) cadet (là-bas).

- 1) Litt. - "feu mon papa"... mon papa mort, décédé. Cf. ligne 142.
2) Litt. - de la demeure des morts. Car la croyance veut que durant un
certain temps (env. 3 jours) l'esprit de quelqu'un qui vient de mourir repasse
comme esprit sur tous les lieux où il a vécu vivant. Ceci est à l'origine
de certaines prescriptions, si celles-ci ont été violées il se peut que
jamais l'esprit ne parvienne au séjour des morts et qu'il n'en finisse
plus d'errer, invisible à nos yeux, de par notre monde...
3) Litt. - ne va pas raconter des histoires. Maotchi se méfie et c'est pourquoi
aussi, il donne n'importe quel prétexte (:il se promène!)
4) Litt. - voir si la nouvelle est (c.-à-d. est vraie, existe).

C'est ainsi qu'il s'en alla (en pensant): "Dans un instant je vais revoir mon (frère) cadet là-bas." (En le voyant il lui dit).

-- "Où es-tu allé (pendant si longtemps) cadet?

205 -- Non, je désirais simplement me promener et puis me (voilà) de retour.

-- Bien cadet, je vais te ramener à la maison. Viens avec moi!

Dit-il. Pourquoi veux tu encore vivre ici?¹⁾

-- Non, je prends les mesures du monde...²⁾ C'est pour cela que je vis.

-- Où?

210 -- Ici... Tu veux voir?

-- Oui.

-- Allons-y... Allons voir!

-- Bien cadet, allons-y."³⁾

Ils virent (le trou). Ils regardèrent le vent tourbillonner à l'intérieur.

215 -- "Non...! C'est très, très profond!

-- C'est (là) mon jeu.

-- Comment joue-t-on... C'est si grand...

-- Regarde. Ainsi... Maintenant je sauterai lorsque le soleil sera au zénith..."⁴⁾

(Ainsi) un jour en ce temps là, Maotchi sauta dans le trou...

220 Il avait fini de creuser et il sauta: Huuuuuuuu uuuu uu Tiuuuu uuu.
A cet instant il attrapa une liane,⁵⁾ ainsi put-il remonter et revenir (sur terre). Il arriva (en haut) et sortit:

-- "Voilà... J'ai peur... Je ne sais pas (jouer)...

1) Litt. - Que fais-tu en étant ici?

2) Litt. - Je tire la mesure de la forêt. esawa - forêt équatoriale est aussi synonyme de monde...

3) De toute évidence Kawarimi se méfie.

4) Probablement parce que le trou est si profond, que c'est le seul moment où le soleil peut l'éclairer jusqu'au fond, sans ombre. Cela indique bien que le trou se trouve au centre du monde.

5) Maotchi avait préparé une liane à cet effet (probabl. Desmoncus sp.)

- Non... J'ai joué... A toi maintenant frère (aîné).
- 225 -- Non, frère, n'aie pas peur... Si je joue (ainsi) tu peux y aller¹⁾:
 -- C'est sûr?
 -- Oui, vas-y!
 -- Bon, j'y vais..."
- (A son tour) Kawarimi sauta dans le trou:²⁾ Huuuuu uuuuuu Teeeeee.
 230 Il allait saisir (la liane) lorsque la terre céda...³⁾ Il tomba...
 Maotchi dit: "Pierre... Pierre... Pierre..."⁴⁾ (Quant à lui)
 Kawarimi disait: "Coton... Coton... Coton..."⁵⁾ Il se retrouva sur un
 arbuste de guamito⁶⁾, un pied dans l'eau... Une multitude de pois-
 sons (se précipitèrent)⁷⁾ pour lui manger l'orteil⁸⁾. C'était minuit
 235 et il faisait tout nuit⁹⁾. Alors il pleura:
 -- "Maintenant je suis perdu¹⁰⁾ (par) ici. Sans personne. Ce salaud
 a cassé (la liane) et me voilà ici."

- 1) Litt. Ainsi je joue, maintenant vas-y toi!
- 2) Litt. Dans le trou de l'agouti... Cela suppose en un mot que Maotchi a acquis ce savoir-faire particulier en vivant avec l'agouti. Connaissance généalogique si l'on ose dire, puisque l'agouti est appelé "vieille" ou "Grand'mère" par Maotchi; associé aussi à la fosse funéraire, l'animal est donc associé au passage vers l'au-delà...
- 3) Car Maotchi a entretemps déraciné la liane.
- 4) Paroles chamaniques pour qu'il tombe plus vite et se brise les os.
- 5) Idem. Il s'agit d'une sorte de coton arborescent qui tombe des ramées les plus hautes (Chorisia sp., Saint Hilaire).
- 6) Litt. Ainsi arriva-t-il sur guamito (probabl. Inga Heteroptera).
- 7) Les poissons viennent habituellement manger les fruits de ces arbustes et se méprennent sur son pied.
- 8) Litt. Tête de pied.
- 9) Conséquence de la cosmogonie Yukuna: Dans leur idée la terre est une sorte de plateau circulaire, avec en haut le ciel et ces sept niveaux où vivent les esprits des morts et des héros mythiques, et en bas, le monde sous-terrain des esprits des êtres vivants. Le tout est entouré du fleuve de l'univers sur lequel circulent, opposés l'un à l'autre, les bateaux du soleil et de la lune, de telle sorte que lorsqu'il fait jour en haut, il fait nuit en bas (et réciproquement). Kawarimi est donc tombé jusque dans le monde-du-bas, au bord du fleuve universel, passant ainsi brutalement du jour à la nuit, de midi à minuit.
- 10) Litt. Tombé comme un fruit, c. à d. sans espoir de retour.

Ainsi était-il assis dans la nuit. Il perçut un léger bruit (de pagaies): c'était le bateau du soleil qui arrivait.¹⁾ Il cria

240 -- "Compagnon, compagnon..."²⁾ Huuuuhuuu!

-- Qui crie?

-- Celui que son frère jeta (abandonné) en bas vers le fleuve.³⁾

-- Comment est-ce possible que tu sois là en train d'appeler, lui dirent-ils.

-- (Pourtant) c'est moi qu'on a ainsi jeté... Prenez-moi avec compagnons... S'il vous plaît!

245 -- Bien."

Ils abordèrent pour le prendre avec eux...

-- "Maintenant viens... Je brûle..."⁴⁾

Il sauta sur le bateau (du soleil). Immédiatement il sentit sous ses pieds le soleil qui le brûlait:

250 -- "Aïe, compagnon... Aïe, compagnon!

-- Non... Comment puis-je te rendre service? Je suis brûlant..."⁵⁾

Va-t-en, va-t-en..."⁶⁾

-- Bien..."

Et d'un coup il sauta... Kojopana et Lu'uina vivaient avec le soleil; c'est pour cela qu'ils étaient noirs.⁷⁾ Le soleil les a brûlés depuis ce temps, c'est pourquoi ils sont noirs... Bien.

255 -- "Compagnon, mon frère cadet va arriver tout de suite. C'est quelqu'un d'aimable. Tu pourras aller avec lui...

1) Cf. note ligne 235.

2) nutelo - compagnon. Terme désignant quelqu'un avec lequel on n'a aucune relation de parenté précise et qui n'entre pas dans le système de la terminologie de parenté. Entre le soleil et Kawarimi, les rapports sont donc égalitaires.

3) Litt. - Celui que son frère a jeté mal en bas.

4) Litt. - Je suis mauvais.

5) Litt. - Je suis mauvais pour ton corps.

6) Litt. - Sauve-toi déjà ailleurs.

7) Il s'agit des mariniers du bateau du soleil.

-- Bien compagnon, ça va."

260 Le soleil s'en alla. Il (Kawarimi) attendait la lune, frère cadet du soleil. Il entendit alors la lune qui arrivait sur son grand bateau remontant¹⁾ (le courant). Il l'appela:

-- "Compagnon... Hooohooo!

-- Qui crie?

-- (Moi) celui que son frère jeta en bas vers le fleuve.

265 -- Comment est-ce possible que tu sois là en train d'appeler, lui dirent-ils.

-- C'est moi qu'on a ainsi jeté... Prenez-moi avec vous!²⁾

-- Bien...

-- Compagnon, pense que je suis (condamné à rester) ici malheureux.

-- Bien, compagnon...

270 Il descendit vers la rive et embarqua.²⁾ Peu après les travailleurs de la lune³⁾ qui étaient avec lui le piquèrent... Il les tua...

-- "Aïe, s'exclama la lune, tu tues mes marinières (mes mouches)? ... Viens... Bien..."

275 Il (la lune) lui cracha dessus et du coup elles cessèrent de le piquer et de lui sucer le sang. Et ainsi (depuis ce temps) en est-il encore des mouches qui piquent les gens.³⁾ Ils continuèrent (à remonter) le fleuve: kurlu...kurlu...⁴⁾ Ils arrivèrent (finalement à un certain endroit):

1) i'itchako - remonter. C'est la même racine verbale que i'itchi fruit. Comme on le verra tout au long de ce voyage, la lune est étroitement associée à la maturation des fruits et plus généralement aux rythmes vitaux des êtres vivants.

2) On remarquera la parfaite similitude de parole entre cette rencontre avec la lune et celle précédente avec le soleil.

3) Litt. - Mouches obscures de lune. Ce sont des mouches qui piquent la nuit dans l'obscurité et qui ne sont pas très faciles à voir. Elles apparaissent ici pour la première fois dans l'univers. C'est ainsi le moment de leur création, de leur naissance à notre monde.

4) Il s'agit du bruit des pagaies dans le courant.

-- "Voici mon piège à poisson...¹⁾ C'est ici que nous allons manger...²⁾ Plonge et va le (chercher)."

280 Il (Kawarimi) plonge et vit un boa d'eau (anaconda)³⁾ posé au fond de l'eau. Il eut terriblement peur et effrayé sortit précipitamment de l'eau. (Il essaya) encore une fois.

-- "Ça y est? (demanda la lune).

-- Non il n'y a rien...

285 -- Mais si, c'est là qu'il vit..."⁴⁾
(Il replongea) une autre fois et à nouveau vit le piège à poisson.

-- "Bon?... Il est (pourtant) là!"

Il plonge une nouvelle fois et vit l'anaconda sur le fond. Encore une fois il ressortit complètement effrayé.

290 -- "Et maintenant?... Tu l'as sorti?.... Ça y est?

-- Non lune, il n'y a rien!...

-- Mais comment?... Comment se fait-il (que tu ne vois rien)?

-- Je vais voir moi-même..."⁵⁾

Il enleva alors son collier de dents de tigre, sa ceinture

295 (rituelle)⁶⁾ et quitta son guayuco:⁷⁾

-- "Cette fois...." Il plonge et trouva le piège posé (sur le fond). Il le remonta à la surface.

-- "Voilà! Regarde compagnon, tu dis qu'il n'y a rien!"

Il (Kawarimi) vit (alors) les poissons sortant du piège. Il

300 (lune) lui dit alors:

1) Piège à poisson constitué d'un segment évidé de palmier de "chonta" (Iriartae Exorrhiza). On le dépose au fond de l'eau à l'abri du courant en mettant un peu de nourriture à l'intérieur et en obstruant l'un de ses orifices. Les poissons pris sont ceux qui ne peuvent se retourner à cause de l'exiguïté du conduit et qui ne peuvent fuir par l'extrémité obstruée. Couleurs et diamètre du piège permettent la méprise avec le corps d'un anaconda, surtout dans l'eau.

2) Ici la lune fait arrêter son bateau pour préparer à manger; c'est aussi la manière traditionnelle de voyager.

3) Eunectus Murinus.

4) Jeu de mot de la lune...!

5) Litt. - seul.

6) Emblèmes personnels que portent les hommes lorsqu'ils ont une fonction sociale particulière (maître de maison, maître de cérémonie, chaman, etc.)

7) Guayuco. Terme vernaculaire désignant le cache-sexe indigène.

- Va chercher ma marmite¹⁾ pour cuisiner. Elle se trouve par là au pied d'un arbre. Va la chercher nous allons cuire les poissons.
- Bien compagnon."
- 305 Il s'en alla et vit un serpent²⁾ lové sur lui-même... Il eut terriblement peur et effrayé (se demanda): "Comment faire... Comment prendre³⁾ ce serpent?..."
- "Ça y est? (demanda la lune).
- Non, il n'y a rien...
- Mais si, c'est là qu'elle vit... Va regarder!
- 310 -- Bon... Non, il n'y a rien compagnon... Mais (surtout) n'y va pas (regarder) seul...!
- Bien compagnon..."
- Il s'en fut seul, trouva sa marmite posée là et l'emporta.____
- Kawarimi (se demanda): "L'aurait-il tué⁴⁾ (serpent) par (son)
- 315 chamanisme? Ce que j'ai vu était (bel et bien) sa marmite..."
- "Ça y est!"... Il descendit la marmite (du feu).
- "Compagnon, va chercher mon plat pour manger.⁵⁾ Il est là-bas au pied d'un arbre.
- Bien compagnon."
- Il (Kawarimi) vit un serpent⁶⁾ et s'effraya.
- 320 -- "Ça y est? Compagnon.
- Non, il n'y a rien...
- Mais si, c'est là qu'il est, compagnon... Il vit là!

1) i'itchi - marmite. Donc même racine verbale que fruit (i'itacha et remonter le courant (i'itchako), cf. ligne 261. Concrétisation de l'action de la lune (son mouvement et ses conséquences).

2) Non ident. mais probabl. Lachesis muta ou Jaraca.

3) Litt. - toucher...

4) Litt. - l'aurait-il extrait, c'est-à-dire extrait par chamanisme la malignité du serpent pour ne conserver que la forme de la marmite.

5) Il s'agit de partager (traditionnellement) la nourriture.

6) Probab. Bothrops sp.

- J'en sais rien, compagnon... (Si tu veux) va voir toi-même (seul).¹⁾
- 325 -- Bien... Ma puisette (petite calebasse)²⁾ est là-bas. (En attendant) va la chercher. Il (Kawarimi) vit (alors) un nid de guêpes maçonnes:³⁾
- "C'est toujours la même chose⁴⁾ (se dit-il... Mais cette fois) je vais la lui rapporter...⁵⁾ Et peut-être qu'au moment précis où je toucherai (le nid), il se transformera aussi en puisette..." Il se saisit (du nid), mais alors (les guêpes) le piquèrent⁶⁾ et le poursuivirent:
- 330 -- "Non... Et moi je suis aussi une calebasse, non?!...⁷⁾ ...-- Mais que fais-tu compagnon?"... Au même instant il alla voir (d'où venaient les guêpes) et (d'un geste) il emporta.... la calebasse.
- "C'est une calebasse, pas vrai compagnon? Maintenant nous pouvons (enfin) manger notre repas... Voici (mange)!"... (Dit-il)
- 335 en partageant le poisson en deux (moitiés). Il (Kawarimi) mangeait tout lentement.⁸⁾ La lune mangeait bien (plus vite) et suçait les têtes de poissons: Tchiri...Tchiri... Une autre, encore une autre (tête)... Jusqu'au bout...⁹⁾

- 1) On observera à chaque fois la similitude des paroles entre ces quatre épisodes. Cependant Kawarimi craint de moins en moins la lune et n'a plus vraiment peur de lui retourner ses propres stratagèmes.
- 2) Lagenaria sp.
- 3) Litt. - Guêpes (pour nid de guêpes): synecdoque. Un tel recours à la métonymie est fréquent dans la pensée et l'expression mythique; c'est en fait l'une des caractéristiques du style épique.
- 4) Litt. - il m'envoie toujours ainsi...
- 5) Comme si les apparences maléfiques de ces objets n'étaient qu'illusions.
- 6) Litt. - elles tuèrent... Expression métonymique prêtée aux guêpes...
- 7) Kawarimi: "Si ce ne sont pas des guêpes, alors c'est moi qui suis imbécile..."
- 8) Le conteur explique qu'à cette époque au moins, on mangeait vite car on était perpétuellement sur le qui-vive.
- 9) Litt. - Bien grelots. L'ensemble des têtes de poissons sucées par la lune s'amassent autour de lui comme les grelots (rituels) que l'on met autour des chevilles pour rythmer les danses. Faits de noyaux de fruits cultivés (non ident.) ils sont séchés, coupés et réunis ensemble par une bandelette de macramé les faisant sonner les uns contre les autres (waya disent les Yukuna).

- (Au contraire) Kawarimi mangeait lentement. Tout en mangeant la lune lui demanda:
- 340 -- "Eh compagnon! Pourquoi tu manges si lentement?
 -- Non compagnon, ainsi faisons-nous¹⁾ pour manger. Ainsi j'é mange.
 -- Ouvre la bouche!... Il regarda sa langue...²⁾
 Mangeons notre repas et après nous chiquerons (de la coca).
 -- D'accord, dit Kawarimi... Ça y est, j'ai fini...
 345 Compagnon voilà ce qu'il reste...
 -- Bien!..." Et la lune termina le plat. Il prit (alors) sa calebasse³⁾ à coca⁴⁾ et l'os (de tapir).⁵⁾
 -- "Voici, dit-il (lune), ouvre la bouche...
 Bien," dit-il.
 350 Il lui mit (l'os de tapir) dans la bouche et "Thha" lui coupa⁶⁾ (le bout de) la langue. Du coup (Kawarimi) ne savait plus parler:⁶⁾
 -- "Larla, larla, larla... Pourquoi m'as tu fait comme cela mal?
 -- Non compagnon, c'est ainsi..."
 (Le bout de la langue) se transforma en crapaud (non ident.),⁷⁾
 355 "Langue de Kawarimi" (c'est le nom qu'il porte encore maintenant).
 -- "Bien compagnon, allons y maintenant."
 Ils s'en allèrent: Tcha...tcha...tcha...⁸⁾
 Ils arrivèrent (finalement) au port (de la lune)...
 -- "On descend ici, compagnon," dit-il.
 360 Ils débarquèrent. Il (la lune) lui dit:
 -- "Tu peux mettre ton hamac où tu veux."⁹⁾

1) Kawarimi se réfère à ceux qui avec lui habitent le monde du haut.

2) Pour essayer de comprendre pourquoi il mangeait si lentement.

3) Crescienta sp.

4) Erythroxyton sp.

5) Il s'agit d'un os creux et ouvert comme une cuiller avec lequel on prend la poudre de coca et on la fait glisser dans les bajoues.

6) Litt. - il tua (350) et litt. - il parla mal (351).

7) Per Antonio Rana.

8) Bruit des rames dans l'eau.

9) Parole d'invitation traditionnelle. En fait on s'installe toujours dans l'espace réservé aux étrangers. (cf. Jacopin, 1974).

-- Bien..."

(Mais) il pensa (chamanisme): "Où est-ce que je vais attacher son hamac?... Sous le maguaré...¹⁾ là je vais mettre mon hamac."

365 Sitôt dit, sitôt fait. Il dormit. Minuit passa.²⁾ Vers l'aube la fille de la lune se leva,³⁾ elle sortit les massettes du maguaré: Ti.. ti..ti..ti...Turle...Turle...Turle.turle.turle.turl.turl.turl.tur⁴⁾ et "sonna" du maguaré.

-- "Hé, se dit-il (Kawarimi), qui joue du maguaré? Je vais voir..."

370 Il la vit debout devant le maguaré. Il se dit: "Je vais lui faire l'amour." Mais elle le savait (grâce à son chamanisme) et (du coup) elle cessa de sonner le maguaré et puis s'en alla. L'aube vint.⁵⁾ La lune dit:

-- "Ma fille, pourquoi n'as-tu pas sonné le maguaré?

375 -- Tu veux savoir pourquoi j'ai soudain arrêté de sonner le maguaré? Qui as-tu amené qu'on ne connaît pas?⁶⁾ ...Il est arrivé avec toi. Il a voulu me pénétrer (abuser de moi). (Ça m'a mise en colère), j'ai arrêté de jouer du maguaré.

380 -- C'est sûr? demanda la lune. C'est vraiment vrai... Tu voulais prendre ma fille?

-- Non lune, dit-il, je n'ai jamais pensé cela de ta fille.

-- Si, il l'a pensé, dit-elle.

-- Non, c'est comme cela, dans notre époque mythique, elle est ma fille...⁷⁾

1) Ce sont les grands tambours rituels qu l'on trouvait dans chaque maloca. Probablement que Kawarimi se méfie.

2) Litt. - la nuit allant mourir, allant vers la mort.

3) Litt. - tomba de son hamac.

4) Ce qu'elle sonne signifie: "Le jour va se lever, nous allons nous lever." Notons que dans notre monde les femmes ne sonnent jamais le maguaré, tâche rituelle exclusivement réservée aux hommes.

5) Ils sont donc restés endormis. Cela n'est pas bien vu: en général les Yukuna se lèvent, se baignent et mangent avant le lever du soleil.

6) "Elle ne sait pas encore s'il est bien ou non," m'explique mon informateur.

7) La lune a peut-être souhaité que Kawarimi devienne son gendre... Ce qui aurait probablement été une catastrophe pour l'humanité: Kawarimi en effet aurait probablement dû rester dans le monde du bas pour aider son beau-père selon la coutume, ou même s'il était revenu avec la fille de la lune nous serions restés totalement dépendants de son mouvement, comme le sont les règnes animal et végétal.

- Pour ce que tu veux il y en a d'autres... Ecorce d'un arbre de huansoco¹⁾ pour nous" dit-il (lune).
- 385 Il écorça (un peu) d'un arbre de huansoco (et en recueillit la sève):
-- "Voici compagnon," dit-il.
La lune but le jus de huansoco: Kukukuku... La moitié:
-- "Voici.
-- Bien."
- 390 Kawarimi but (à son tour): Kukukukuku... Il finit (tout):
-- "Comme cela nous n'aurons pas de fils,²⁾ il ne nous viendra que des filles (avec) le "lait" de huansoco.
-- Oui, dit-il. Maintenant allons-y."
Ils s'en allèrent là où, en ce temps-là, il n'y avait que des femmes.³⁾
- 395 Ils emportèrent la massue et le collier de dents de tigre.⁴⁾ Il (lune) éclaira avec sa massue.⁵⁾ Ils arrivèrent à une maloca:
-- "Bien, dirent-ils. Le Maître de maloca vient déjà.⁶⁾
-- Bien."
Tuke...Tuke...Tuke... Elles se couchèrent prêtes à faire l'amour...
- 400 -- "Bon, je vais bien t'expliquer, (dit la lune à Kawarimi). Quand nous entrerons tu feras le tour par la droite. Tu verras là des vieilles. Passe-les (ne t'arrête pas), ensuite (seulement) tu peux, avec celles qui viennent ensuite. C'est pourquoi en ces temps mythiques, nous passerons la moitié avant de nous rencontrer.⁷⁾
(Fais) comme je te dis."
- 1) Couma Guianensis? En tout cas Apocinacées.
- 2) C'est-à-dire d'enfants masculins, de rejets mâles. Le lait de huansoco passe pour avoir le pouvoir de ne faire procréer que des filles; les géniteurs sont supposés être les hommes seuls, les femmes ne font que protéger et faire croître l'oeuf issu du sperme.
- 3) inanaru - femme de ina - humanité et -ru - épouse, femme de ... L'humanité est masculine, les femmes n'en sont que la partie ou l'aspect femelle.
- 4) Pour se protéger durant le voyage (chamanisme) et affirmer leur identité sociale.
- 5) Naturellement les reflets de la massue rituelle de la lune sont les rayons du clair de lune.
- 6) Comme il est d'usage avec des étrangers totalement inconnus, ils sont accueillis à l'extérieur de la maison.
- 7) La lune parcourt donc la maloca par la gauche. Ils se retrouvent à l'autre porte.

- 405 Il arriva mais tout de suite, (il fit) mal,¹⁾ il fit l'amour
 (avec une vieille du début, vers l'entrée) et elle (se mit à) le
 manger (par le vagin), bien qu'il (lune) ait dit: "Ne t'arrête pas
 aux vieilles!" Ainsi fit-il l'amour en ce temps (mythique): Howa..
Howa.... Howa... Il (lune) arriva à la moitié, (de l'autre côté).²⁾
 Il regarda:
- 410 Il n'était pas là...
 -- "Hé, dit-il, compagnon où es-tu? Que fais-tu?"
 Il regarda autour de lui. Il regarda autour de lui. Il vit une touffe
 de cheveux qui sortait encore à peine (du vagin). Il souffla (chama-
 nisme),³⁾ il l'empoigna:⁴⁾ Toto... Il le tira et il glissa dehors:
- 415 -- "Tu n'as pas entendu? Pourquoi n'as-tu pas écouté, compagnon?
 dit-il (lune)... Allons, allons rentrons (maintenant), allons."
 Ils revinrent. Ils se reposèrent. (La maison des femmes était
 déjà loin.) Kawarimi dit:
 -- "Cela me peine, c'est certain, d'avoir à abandonner ces femmes...
 j'y vais... (J'ai trop envie d'y retourner)."
- 420 -- Non, compagnon, ce sont des femmes sauvages (farouches),⁵⁾ elles
 n'aiment pas beaucoup les hommes... Alors elles te mangent!
 -- Non compagnon, c'est trop dommage, j'y retourne.
 -- Mais elles vont te manger!
 -- (Tant pis) qu'elles me mangent.
- 425 -- Bien comme tu veux."
 Il arriva à leur maison à l'aube.⁶⁾ Il vit un chemin large et grand.⁷⁾

- 1) Dès qu'ils sont accueillis par le Maître de maloca, les femmes de la maison se préparent. Elles se mettent en position (anatomique) pour faire l'amour, à demi couchées sur le dos, jambes relevées, cuisses écartées. Elles sont ainsi placées tout autour de l'enceinte de la maison, en cercle, distribution qui n'est pas sans conséquences car tout l'espace de la maloca est connoté (cf. Jacopin, 1974).
- 2) Donc vers l'autre porte, la porte des femmes, la porte domestique.
- 3) Litt. - donner, faire du souffle.
- 4) Les indiens portaient les cheveux très longs, jusqu'au bas du dos.
- 5) En esp. "brava" - dures, violentes, agressives.
- 6) Litt. - la fin de la nuit se levait.
- 7) Litt. - bien couché. En fait Kawarimi n'avait pu voir où la lune l'avait conduit, où il avait été, car c'était la nuit.

- Il alla déféquer.¹⁾ Il vit un trou creusé de main d'homme. Il se demanda: " Qu'est-ce qu'il y a dedans?" Il regarda (et découvrit) une femme en train de sangloter. Il lui dit:
- 430 -- "Que fais-tu? Pourquoi pleures-tu?
- Non, je pleure parce que notre Maître (de maloca) m'a chassée et le tigre est en train de me tuer.
- Viens, lui dit-il, où est-ce que le tigre t'as mordue? Montre-moi." Elle lui montra (ses plaies). Mais il ne vit que des blessures de chauve-souris vampires.²⁾
- 435 -- "Est-ce que tu peux me soigner (chamanisme)?" lui demanda-t-elle. Il coupa une branche pour qu'elle sorte. Il la planta et elle grimpa. Elle monta: Patu...Patu...Patu... Elle parvint près de lui. Il prit alors un tison et épancha (le sang) sur son pied (toujours par le chamanisme). Il dit:
- "Voilà... Oui, cette chauve-souris qu'entre nous nous appelons
- 440 "tigre," ce "tigre" qui t'a mordu est bien capable d'en tuer un!
- Bon, tu m'as soignée... Bien, mais le Maître de maloca m'a chassée!
- Non, je t'ai ensorcellée (chamanisme) pour que tu restes avec moi!" Il s'en alla. Elle le suivit (comme son épouse)... Le Maître de maloca lui dit:
- "Pourquoi tu reviens par ici? On t'a pourtant chassée!
- 445 -- Non, dit-elle, quelqu'un m'a soignée et ensorcellée.
- Ma soeur (aînée), dit-il (Kawarimi), c'est moi!
- Du coup elles lui donnèrent le nom de "Kawarimi le chaman:"³⁾
- "Oui, il m'a "soignée" dans sa "pensée" (chamanisme)⁴⁾, c'est bien vrai qu'il est chaman, dit-elle.

1) En général on évacue dans la forêt, à l'écart des chemins, des chagras, des maisons, c'est-à-dire des lieux habités; à chaque fois on creuse un nouveau trou qu'on recouvrira ensuite de terre, pour laisser le moins de trace possible et ainsi éviter que les mauvais esprits ne puissent retrouver sa trace.

2) Desmondus Rotundus. Ce n'est que dans ce mythe que l'on appelle ces chauves-souris par un nom de félin. Probablement parce que cette espèce a des dents très pointues et parce qu'elle s'attaque aux hommes.

3) Litt. - Pour cela elles le firent "Kawarimi le chaman." Expression qui correspond bien au nominalisme (idéaliste) de la pensée indienne.

4) Litt. - dans son chamanisme. Ensorcelée dans sa sorcellerie.

- 450 C'est notre dernière (soeur, la plus petite), c'est pourquoi on ne peut te la donner (elle est encore trop petite). (Cependant) si tu la désires¹⁾ il y a là notre plus grande soeur. Si tu veux tu prends. -- Où est cette femme? répondit-il.
- Il regarda (autour de lui il n'y avait qu') une vieille. Il dit:
- 455 -- "Pourquoi tu me donnes une vieille? Elle n'a plus assez de forces pour moi. Déjà on ne peut plus l'envoyer chercher de l'eau..."²⁾
- Il se fâcha et se mit dans son hamac (tout l'après-midi). On voyait à moitié ses pieds.³⁾ La nuit vint. A l'aube elle (la vieille) prit un gourdin, elle le saisit en disant: "Gourdin de Namatuna."⁴⁾ Elle
- 460 s'en alla pour enlever sa peau. Cela fait elle revint bien ronde: elle n'était plus vieille.⁵⁾ Elle se mit à côté de lui (dans son hamac, comme son amoureuse). Comment se pouvait-il qu'elle soit (soudain devenue si belle!) Elle l'appela:
- "Chaman!
- 465 -- Pourquoi m'appelles-tu ainsi vieille? dit-il.
- Si tu me réponds ainsi, je te demanderai alors où est ton peigne?⁶⁾
- Tcheke!... Eh bien! (s'exclama-t-il) en prenant son peigne.
- Tiens! dit-il.

1) Litt. - si tu vas l'aimer.

2) Cette tâche féminine est l'une des plus pénibles. Les femmes portent l'eau sur la tête (autrefois dans des jarres de terre cuite) quelques fois sur plusieurs centaines de mètres. Kawarimi a peur que la vieille ne puisse travailler, cultiver, cuisiner et... avoir des enfants.

3) Souvent les dormeurs laissent leurs pieds hors de hamac.

4) "Namatuna" est leur nom collectif à toutes. Ces gourdins étaient traditionnellement utilisés par les hommes pour se battre fraternellement entre eux, s'aguerrir et s'endurcir à la douleur. Souvent les coups font éclater la peau.

5) Litt. - vieillesse morte. Elle revient jeune et dodue, autant qu'un indien peut le souhaiter, dans ses critères esthétiques. Mon informateur dit même qu'elle a perdu sa peau "comme un reptile." Cette renaissance a, du reste, quelque chose de bien féminin (cf. Jacopin, 1977).

6) Kawarimi est tout d'abord si endormi qu'il répond sans ouvrir les yeux et qu'il ne se rend pas compte du changement. Il en reste ensuite tout ébahi. Le jeu du peigne est un manège amoureux d'antan. Tout le monde portait alors les cheveux longs et hommes et femmes avaient des peignes.

- Elle peigna ses cheveux (qui lui allaient) jusqu'à la ceinture. "Bien,
 470 elle est arrivée à la maison. Bien, la Maîtresse de maloca est revenue,
 (se disait-il, content). Elle lui dit:
 -- "Voici notre soeur (doyenne). (Celle dont) tu dis qu'elle est vieille.
 -- Non... Pas vrai!
 -- Tu la veux vraiment (maintenant)?
 475 -- Non, j'ai dit ça comme ça... Bon, je la veux."
 Ainsi la prit-il avec lui et ils vécurent longtemps.¹⁾ Elle eut de lui
 un fils, un garçon. (Elle dit aux autres femmes):
 -- "Soignez-le bien parce que lorsqu'il sera grand nous le mangerons."²⁾
 Il était encore petit (et savait) à peine s'asseoir. Il (Kawarimi)
 480 dit qu'il allait se baigner. Il vit (planté au bord de l'eau) un
 poteau.³⁾ C'était (là) leur époux (à toutes), le mari de Namatuna.⁴⁾
 Il l'examina: bien lisse, bien (planté) droit. Il regarda son noeud
 bien fait. Dessus il remarqua un vers (nom gén.) qui tombait dedans.
 Il le prit et mit son sexe dans le poteau (à la place du vers):
 485 -- Aïe! S'écria-t-il (poteau), qui (cherche) à me pénétrer? Ainsi un
 grand nombre (d'hommes) a déjà fait l'amour (avec les femmes). Pour
 cela ils ont été pris. (Ceux comme vous) Namatuna les mangent. C'est
 pourquoi je me suis changé en poteau, en ce temps. Non, c'est certain
 que ce sont de mauvaises gens!
 490 -- Je n'en sais rien, Grand-père. Je ne te connais pas... Bon, vieux,
 je ne savais pas que ce pieu était toi et que je te faisais du mal.
 -- Bien, attention, Namatuna va te manger (mais avant) auparavant elles
 vont manger ton fils. Ensuite (seulement) tu seras leur nourriture.
 Elles vont te manger lorsque tu prépareras tes abattis, ta chagra.
 495 Attention à cette saloperie, (tu vas voir) que ce sont (vraiment)
de mauvaises gens...

1) Litt. - ils vécurent peu à peu.

2) Il s'agit en fait d'un cervidé (Mazama, sp.) tacheté de jaune. (Il porte le même nom que la terre d'ocre jaune hewa utilisée pour le maquillage lors des cérémonies de danses.)

3) En esp. "palo de colazon" dont le noyau dur, rouge et imputrescible, sert à faire tous les objets rituels de bois.

4) Evidemment, puisque le monde sous-terrain ne comportait pas d'hommes.

-- Je ne connais pas ces gens, (raconte moi), explique-moi leur histoire.¹⁾ Tu dis que ce sont de mauvaises gens. Mais pour ça (justement) dis-moi leur histoire.

-- Bien, je vais te raconter. Ce fils (que tu as eu d'elle), elles ont dit qu'il fallait bien s'en occuper: "Quand il va (commencer à) marcher, alors on va le manger." (Et puis) elles garderont pour toi dans le pot à piments une patte²⁾ de ton fils. "On va le manger!:" te taper sur la tête. Voilà pour que tu fasses attention à ce qui va t'arriver. Je t'ai raconté leur histoire parce que ce sont de mauvaises gens.³⁾

-- Eh bien, tu m'as bien expliqué. Bien, vieux, tu as bien fait de me dire cette histoire, pour que je sache..."
Et là-dessus il (Kawarimi) rentra.
(Alors) il pensa (chamanisme):

Ainsi cela va se passer:...

Il est déjà grand:...

Mon fils est grand:...

Il va à la chasse. Il est déjà grand:...

Il entend, il voit "barbasco sauvage:..."⁴⁾

Planté comme un homme.. "Ritchina hinkana" est son nom:..."⁵⁾

A ses pieds, en bas, il parle:...

Bien. Il écoute. Il entend:

"Pane.... Pane... Pane..."⁶⁾

- 1) Litt. -l'histoire des enfants de leur grand-père. C'est-à-dire quels gens sont-ils, ou plus précisément de quel groupe exogame sont-ils? Comment pourrions-nous éventuellement être parents avec eux? Quelle est notre identité relative?
- 2) "Patte..." puisqu'en fait c'est un faon... Mais d'une certaine façon, cela seul Kawarimi pourrait le savoir... Comme pour les chauves-souris-tigres.
- 3) On retrouve l'importance de la répétition (par trois), qui, sans qu'ici cela soit de nature rhétorique, n'en est pas moins destiné à remplacer la puissance d'une preuve par raisonnement (plus ou moins impossible...).
- 4) Liane non ident., peut-être Piscidia sp. dont les effets correspondent à ceux décrits par l'informateur.
- 5) Litt. cela signifie: "Ceux qui vont entrer hommes."
- 6) Bruit des pas de la liane. (Lorsqu'on colle son oreille au sol).

Bon j'ai vu. Il s'en alla. Il chercha (le sentier où
 l'on marche). Il prit une flèche, la brisa et la planta dans
 520 le sol,¹⁾ prête (à se planter dans le pied de quelqu'un qui
 marcherait dessus).. "Mojlo...Mojlo..." Il (liane) marche:...²⁾
 En plein dessus: "Pane... Pane..."³⁾
 Dans mon genous: "Pane...Pane..."
 Arrive au coeur: "Pane...Pane... ...Pita...Pita..."⁴⁾
 525 Il est tombé. Il est mort:...⁵⁾
 Il regarda l'immense liane qu'il avait tuée avec une flèche.
 (Une seule. Ainsi c'est pourquoi elle est très vénéneuse.
 A cause de cela elle est vénéneuse). Il rentra.⁶⁾
 A ce moment son fils était déjà mort. Bien. Sa femme s'en alla
 530 l'attendre. Après un long moment il la retrouva:
 -- "Elles ont tué le petit, dit-elle.
 -- Bien!..."
 Ils arrivèrent à la maloca. On leur apporta le pot à piments. Bon.
 -- "(Pour vous) nous avons gardé une patte...
 535 -- Ça y est!" répondit-il en prenant la viande.⁷⁾
 Elle mangea aussi de son (propre) fils. C'est sûr! Du petit qu'elles
 avaient tué! Il pensa et se dit (chamanisme): "Demain elles vont me
 tuer." Elles se levèrent à l'aube. Elles préparèrent du cahouin.⁸⁾
 (Lorsqu') elles eurent fini (le cahouin) elles s'en allèrent abattre
 540 une chagra (abattis).⁸⁾ Il se dit: "Lorsqu'elles vont revenir, elles

1) Il brise une flèche pour en utiliser seulement la pointe empoisonnée au curare (mélange à base de Strychnos toxifera).

2) Le chaman entend le bruit des pas qui viennent.

3) La liane saute de douleur...

4) Bruit de la chute dans les feuillages.

5) Litt. - une autre fois le curare.

6) En fait le chaman n'a jamais quitté son siège. Tout est parole pensée; bien que tout-à-fait réel, le voyage n'en reste pas moins imaginaire.

7) Avec les os, il inventa alors le petit toucan (Selenidera Maculirostris).

8) Sorte de grûau à base de grains de fécule de manioc amer que l'on offre aux travailleurs durant le travail d'abattage, c'est un travail collectif (coopératif). Kwarimi qui se méfie, n'y participe pas. Il reste à la maison.

vont me tuer. Je dois m'en aller." Il partit mais alors au même moment la porte de la maloca appela. "Kawariminaruuuuu.uuu.uuu.u.uu..." Il partit une autre fois mais la grande fenêtre triangulaire de la maloca appela: "Kawariminaruuuuu..." Il boucha les deux orifices... (Ensuite) les ouvertures de l'enceinte ¹⁾ appelèrent aussi (de même): "Kawariminaruuu..."

-- "Han! dit-il... Par où je vais partir?"

(Puis) les trous du toit appelèrent. ²⁾ Il dit (alors):

-- "Laissons-les, ils ne crient pas assez fort." ³⁾

Il s'en alla. Il rencontra les guêpes maçonnes:

550 -- "Grand-père, cette fois Namatuna va me manger!"

-- Attends!" dirent-ils.

Bien. Ils sortirent leurs arcs et leurs flèches. Immédiatement il repartit. Il rencontra d'autres guêpes:

-- "Bien, leur dit-il, Namatuna abat sa chagra. (Attendez-les ici pour les piquer, leur envoyer vos flèches).

555 "Te, te, te, te, te, te... Te, te, te, te, te, te, te, te..." ⁴⁾

Elles (Namatuna) entendirent "Kawariminaru, Kawariminaruuu, Kawariminaruuu..."

-- "Qu'est-ce que c'est?" Elles écoutèrent (encore): On disait: "Kawariminaru, Kawariminaru, Kawariminaru..." ⁵⁾

560 -- "Hé, soeurs! dit-elle...

-- Bien, (dirent-elles), il crie, allons-y! Allons voir (regarder)."

Elles revinrent et virent leur maison complètement close: portes, fenêtres:

- 1) Litt. - trous de pic bois (Colaptes sp.), par allusion à la forme de l'entrée de son nid.
- 2) Litt. - trous d'étoiles, par allusion à la toiture en mauvais état qui laisse voir le ciel.
- 3) Car leurs trous-bouches sont trop petits...
- 4) Bruits de hache dans la forêt. Namatuna ne peut entendre les autres bruits... Encore moins les appels de la maloca.
- 5) Elles font silence comme lorsqu'on écoute aux aguets.

-- "Comment a-t-il pu partir?... Allons-y, poursuivons-le!"
 Elles coururent (sur ses traces). Elles comprirent qu'il était (déjà très) loin. Elles continuèrent et rencontrèrent les guêpes. Celles-ci leur décrochèrent leurs flèches. (Mais) elles (réussirent) à passer.
 565 Elles rencontrèrent les autres guêpes: "On ne peut rien faire... Abandonnons cette bêtise." Elles s'en retournèrent...
 Il revint alors chez la lune et la salua:
 570 -- Compagnon.
 -- Compagnon.
 -- Namatuna m'a presque tué. C'est pourquoi je suis revenu.
 -- Je te l'avais bien dit, elles n'aiment pas les hommes vrais.¹⁾
 -- Non! Je suis (pourtant) là... Ça y est (je suis revenu)!
 Le lendemain il repartit à la chasse.
 575 Il entendit des gens: "Quoi? (Se dit-il). Ho! (Ils sont nombreux)."²⁾
 -- "Weru, weru, weru..." disaient-ils.³⁾ Ils allaient danser à la fête du froid.⁴⁾ "Qu'est-ce que c'est?" (Se demanda Kawarimi).
 Les animaux s'annonçaient:
 -- "Yanitahalo!"⁵⁾ Ça y est?
 580 -- Non, pas encore (passes)."⁶⁾ (Répondait-on).
 (Passèrent ainsi) d'autres groupes, (et encore) d'autres groupes. Il (Kawarimi) se dit: "Mais qu'appellent-ils sans arrêt?"
 Il alla voir. Il découvrit un grillon copulant avec son enfant.⁶⁾

- 1) Sous-entendu les hommes-du-haut, les hommes du monde socialisé par les hommes.
- 2) Comme un chasseur surprenant des animaux, Kawarimi observe en restant caché.
- 3) Kawarimi ne comprend pas cette langue. En fait il s'agit du diminutif de wema-kanaru, c'est-à-dire litt.: notre Maîtresse.
- 4) Une fois l'an, vers les mois de mai-juin, une vague de froid d'origine antarctique dit-on, envahit l'Amazonie. Le temps fraîchit et s'accompagne des pluies; les animaux ne sortent pas et l'on prétend qu'ils ont quitté notre monde pour rejoindre pendant ces quelques jours leurs esprits dans le monde-du-bas et participer à leur propre fête rituelle; c'est pourquoi ils restent invisibles.
- 5) De nuyani; mes enfants, -tu: fille et -halo femme ou épouse; c'est-à-dire litt.: femme des mes filles!
- 6) Le grillon contrôle le passage. Il s'agit d'un grand grillon (7,5 cm (femelle), 8 cm (mâle); non ident.) que l'on trouve au creux de feuilles enroulées sur elles-mêmes; les indiens l'utilisent comme appât de pêche. Il passe pour être la Maîtresse des animaux. Le fait qu'elle copule avec son fils concorde avec son nom; ou plutôt: son nom explique son comportement. Il est aussi renommé pour le fait qu'on peut lui tourner la tête d'un demi-tour sans le blesser; il cesse alors de chanter; c'est précisément ce que fait Kawarimi.

585 C'est lui qu'ils appelaient. Il (Kawarimi) s'éloigna, après avoir
 tourné (la tête du grillon). Il poursuivit, rencontra des toucans¹⁾
 et des loriots.²⁾
 -- "Peut-on aller avec vous, compagnons? Oû allez-vous?
 -- Non, là où nous allons, on va danser. On va à la maison de Makuemari.³⁾
 -- Puis-je aller avec vous, compagnons?
 -- Je ne sais pas compagnon. Je ne sais si c'est possible, si c'est
 590 (très) bien⁴⁾ que tu viennes avec nous... Ce sont tes ennemis,⁵⁾
 (c'est pourquoi) tu ne peux nous accompagner.
 -- Vraiment? J'aimerais tant aller avec vous.
 -- Peut-être bien... Peut-être que tu peux venir avec nous."⁶⁾
 Il appelèrent: "Yanituhalo!" Appelèrent (encore)... Personne (ne
 répondit). Ils (lui) demandèrent:
 595 -- "Tu n'as pas vu Yanituhalo?⁷⁾
 -- Non, répondit-il, je n'ai vu qu'un grillon...
 -- (C'est justement elle): Tu dois l'ensorceler (pour passer)."⁸⁾
 Il s'en alla et tourna (la tête du grillon d'un demi-tour).
 Ils appelèrent.

- 1) Ramphastus tucanus.
- 2) Cacicus haemorrhys. Il passe pour le Maître des animaux à cause de son cri puissant.
- 3) Comme nous allons le voir, il s'agit de la maison des animaux. Les Yukuna n'attachent aucune signification particulière à ce nom (en dehors de son aspect mythique), on peut cependant y voir une association avec les Indiens Maku qui vivent de l'autre côte de l'Apaporis et qui sont reconnus comme des gens de la forêt, plus "près de la nature," pourrait-on dire. En effet makuemari peut parfaitement vouloir dire: le lieu (litt.: ici) des Makus.
- 4) C'est-à-dire convenable, dans les règles, dans l'ordre des choses.
- 5) Kawarimi est d'emblée averti de l'hostilité des animaux à son égard.
- 6) Sous-entendu: Si tu nous accompagnes: Si tu es avec nous, tu ne seras peut-être pas inquiété.
- 7) Le grillon reste silencieux à cause de la présence humaine de Kawarimi, ce que confirme bien sûr l'expérience courante.
- 8) Les animaux pensent que Kawarimi a indisposé le grillon et qu'il doit procéder à une pratique chamannique pour être autorisé à passer.

600 -- "Oui," (leur répondit le grillon). Il partit (avec eux). Il les accompagnait. Il y avait énormément de monde. Ils poursuivirent et s'arrêtèrent à l'orée d'une clairière.¹⁾

Le loriot s'adressa à eux, (particulièrement) au singe capusin²⁾ qui était en colère:

605 -- "Ecoutez, je vais vous dire... En ce qui le concerne (Kawarimi), c'est mon compagnon. Il est venu avec nous: Attention, ne lui faites pas de mal...³⁾ Ecoutez... Je vous dis...

-- Aaaarrh! S'exclama le singe capucin. Si seulement j'avais rencontré cet ennemi lorsqu'il ne se doutait (encore) de rien.⁴⁾ Si je l'avais rencontré le premier, je l'aurais tué... Personne n'aurait rien su...⁵⁾ Saleté! Puis il continua:

610 -- J'étais bien avec ma mère... Foutu moi par terre...⁶⁾ ⁷⁾ On peut lui faire ce qu'on veut, c'est un ennemi! (Je ne le tue pas, seulement par respect) pour la volonté du Maître. Mais je le répète: Saleté, je vais tuer cette saleté!

-- Alors vite!⁸⁾ (Qu'on en finisse!) dit le loriot.

615 (Mais) les autres refusèrent: "Restons-en là," dirent-ils alors.

La femme du Maître arriva: "Aïe, dit-elle, j'ai oublié mes bandelettes de jambes...⁹⁾ Ah, je vais le chercher!"

1) Cela correspond au cérémoniel habituel des fêtes: le Maître des invités regroupe ses gens pour qu'ils se maquillent et qu'ils entrent ensemble dans la maison des hôtes (invitant) en procession.

2) Cebus capucinus. Le singe capucin est considéré par les Yukuna comme un animal assez proche de l'Homme (cf. un autre mythe Yukuna, in Jacopin, 1977). On peut aussi imaginer qu'il est jaloux de Kawarimi qui, en quelque sorte, prend sa place logique dans l'ordre des animaux du monde-du-bas.

3) Litt.: "Attention, ne le tuez pas!"

4) Litt.: Lorsqu'il était tranquille et sans défense. (Et qu'il ne s'attendait à rien).

5) Litt.: Ainsi personne ne l'aurait vu.

6) Litt.: J'étais tranquille avec ma mère (morte maintenant).

7) Le singe capucin s'exprime dans sa langue, dans son propre jargon. En fait il prend Kawarimi pour un autre, pour un chasseur qui a probablement tué sa mère et fait de lui un orphelin.

8) Litt.: "Tue le vite!" (Si tu veux le tuer).

9) Il s'agit des seuls ornements que les femmes portaient traditionnellement pour les fêtes: bandes de macramé teintées de jaune ocre.

- "Cela fait partie du rituel, dirent-ils; (c'est nécessaire)¹⁾ pour danser.
- Bien, dit-il (le loriot).
- 620 -- Va, Cours! dirent (les autres) au grand préa.²⁾ Mais ils se ravisèrent:
- Il y a le petit préa,³⁾ lui court vite!
- Ye, dit-elle, lui est rapide... Va!"
- Il s'en alla: Wi, wi, wi, wi, wiwiwiwi. S'arrêta. Continua: Wi, wi, wiwiwi.
- 625 S'arrêta. Observa assis (sur ses pattes de derrière).⁴⁾ Repartit (et arriva):
- "Bien voici les sangsues de terre." C'étaient là ses ornements de fête, (bandelettes jambières). Il revint: wi, wi, wiwiwiwi. S'arrêta. Repartit. S'arrêta encore. Arriva...
- "Saleté, s'exclama-t-il, mon jaune est complètement fichu...⁵⁾ C'est
- 630 ainsi qu'il a conservé ses ornements de fêtes...! Il le laissa et dansa ainsi et dès lors les préas eurent le ventre marqué de rouge et de jaune.⁶⁾
- Il y avait beaucoup de gens. Ils entraient dans la maloca. Ils arrivaient. D'autres encore. Kawarimi entra avec eux. Il (le loriot lui) dit:
- "Nous sommes venus visiter la Maison de Makuemari..."⁷⁾ ils entrèrent.
- 635 Le tatou⁸⁾ muet virevoltait, son porte-plume (attaché sur son dos).
- D'autres gibiers étaient là.⁹⁾ Le raton qui tombe dans la maison piège:¹⁰⁾

1) Litt.: C'est un ornement du bal.

2) Dasyprocta acouchy.

3) Cavia aperea.

4) Parfaite description des comportements du préa.

5) Le petit préa a en effet le ventre plus clair: jaune et rouge. De même ces bandelettes sont en général imprégnées de peintures corporelles ocres jaunes.

6) Bel exemple de logique épique: ce préa mythique est la cause originelle des attributs colorés de tous les préas de son espèce.

7) Il récite les paroles d'adresse rituelles: c'est son rôle traditionnel.

8) Dasypus novemcinctus.

9) Litt.: D'autres chassés.

10) Myoproeta acouchy: Petit rongeur pour lequel on dresse des pièges en forme de petites barrières barricades dans les chagras, qui obligent l'animal à passer par une sorte de portique où l'on met un collet.

"/payanmila la'aka nokoyola, payanamila la'aka nokoyola, payanamila la'aka nokoyola.../"¹⁾ (Chacun dansait sa danse). D'autres entrèrent (dans le jeu). Et d'autres, d'autres, d'autres²⁾ (toute la nuit)
 640 jusqu'à ce que vienne l'aube. Au lever du jour arrivèrent deux écrevisses:³⁾
 -- "He! S'exclama Kawarimi. Qui sont ces laiderons, compagnon? Regarde leur cul: on voit dedans... Et leurs pattes sont comme des flèches (de sarbacane)!" Elles (les écrevisses) s'en allèrent:
 -- "Maman, il s'est moqué de nous! dit l'une d'entre elles à sa mère.
 645 -- Où? demanda-t-elle."
 Elle se leva et se dirigea vers le toucan (à côté de Kawarimi):
 -- "Elle va nous tuer! dit Kawarimi au loriot...
 --... Ainsi sommes-nous aussi, répondit-il, et leurs enfants sont très beaux⁴⁾... C'est vrai, dit-il, leurs cheveux sont comme ceux des
 650 libellules, leurs fesses sont creuses... Comme nous le sommes nous-mêmes, dit-il... C'est ainsi, ennemi...⁵⁾
 -- Fille, dit-elle, c'est d'enthousiasme que l'ennemi a crié:⁶⁾ pour vous. C'est pourquoi il a crié.
 -- Sera-ce pour ça? Peut-être ne l'avons-nous pas compris? Je vais
 655 lui donner un peu de casave puisqu'il (nous) a ainsi salué."
 Elle apporta en cadeau une moitié de galette de manioc, y mit de l'aji fumé et dit:

- 1) Le raton danse et chante dans sa langue. La signification approximative de ses paroles est: casser branche, tue ma jambe, (par allusion au piège fait de branches).
- 2) Litt.: D'autres épaules, par allusion au fait qu l'on danse le plus souvent en rangs, la main droite sur l'épaule gauche de son voisin.
- 3) Petite écrevisse d'eau douce (non ident.)
- 4) Il tente de faire bonne mine à mauvais jeu et d'abuser la mère écrevisse en lui faisant croire que ses filles ont mal compris et qu'il les trouve gracieuses.
- 5) Il continue le même jeu avec Kawarimi et l'appelle ennemi (étranger que l'on va tuer) appellation à laquelle les autres animaux s'attendent, étant donné la situation de Kawarimi. En fait le loriot vient de lui sauver la vie...
- 6) Cris d'allégresse et plaisanteries sont choses parfaitement communes durant les danses et les chants.

-- "Ennemi, voici de la casave. Tu as crié (en notre honneur, voici) le présent de ma fille.

660 -- Bien, merci, compagnon, dit-il. Je crève de faim...¹⁾ Bien, je me suis moqué d'elle (dit en aparté Kawarimi)...

-- (Surtout) ne dis rien!"

Ils se retournèrent. Mangèrent la nourriture face à l'enceinte (de la maloca).²⁾ Ils crevaient de faim. Ils mangèrent (tout). Ensuite vint le tapir.³⁾ Il dansa sur la poutre de puru.⁴⁾ Ainsi dansa-t-il.

665 "/we'etchiri panamari kuya re'ewahi kuya re'ewahi re'ewahi re'ewahi i'ihyu/." Il termina en marchant sur ses sonnaillles... C'était les sonnaillles de Makuemari...⁵⁾

-- "Saleté... Ainsi cette saleté a cassé les sonnaillles de mon papa, dit la fille de Makuemari.

670 -- Donne mes propres sonnaillles, dit-il (à sa femme)... Pourquoi m'ont-ils donné ces sonnaillles⁶⁾ sèches. Donne-moi les miennes! Elle lui donna ses sonnaillles: "Koro, koro."⁷⁾ Il les attacha à ses tibias...

1) Litt.: Je suis presque mort de faim.

2) Durant les grands bals cérémoniels, on mange toujours en tournant le dos au cérémoniel, comme si on voulait le mettre en parenthèses, on reprend ainsi quelques instants son identité quotidienne chaque fois que l'on satisfait des nécessités naturelles. Les hommes ne peuvent néanmoins jamais s'étendre et dormir dans leurs hamacs.

3) Tapirus terrestris.

4) Dans chaque maloca Yukuna se trouve traditionnellement une poutre enterrée au ras de terre et sur laquelle on frappe du pied en cadence lors de la fête de "pupura:" bal particulièrement solennel, qui met par exemple, fin au deuil. Pour qu'elle "sonne" mieux, on ménage des caisses de résonances directement dans la terre, sous le bois.

5) Le tapir, lourd et maladroit, ne les avait évidemment pas épargnées et une bonne partie des sonnaillles étaient cassées.

6) Il s'agit de sonnaillles spéciales que plus personne ne connaît actuellement. juniwatahita, litt.: juniwa: eau, -ta particule privative et hita: canot; c'est-à-dire: canot sans eau, par référence à la forme des graines de sonnaillle, et au fait qu'elle doivent être bien sèches pour bien "sonner;" elles sont donc aussi plus cassantes.

7) Bruit des sonnaillles. Ce n'est pas le bruit clair habituel, car les graines ne sont pas encore assez sèches. Elles sont cultivées spécialement pour faire ces sonnaillles; une fois récoltées celles-ci sont cassées en deux et percées pour être attachées à une bande de macramé que l'on fixe juste au-dessous du genou.

-- "Saleté!" dit-il (encore) en dansant.

Il y avait (aussi) le pecari (Queixada)¹⁾ et le serio (Caetatu).²⁾

Celui-ci demanda:

675 -- "Oncle (maternel), où allons-nous aller danser (maintenant)?³⁾

Viens, partons!

-- Tu dis exactement ce que je pense, neveu!" Ils arrêterent de danser.⁴⁾

Puis dansa l'écureuil; "/meleri meleri rewai meleri meleri rewai meleri
meleri rewai menekuya pinanawe parawayaya pinanawe kari yuka rewai rewai/."⁵⁾

680 -- "Ma fille, voici le compagnon de ton père, dit-elle (femme du loriot)!"

Elle se leva pour danser et vit l'écureuil.

-- "Cette saleté d'écureuil... C'est de ça que tu me parles?!

-- Non! Qui t'a demandé de danser sur mes pas?! dit-il (écureuil)."⁶⁾

Puis (vint) le paresseux.⁷⁾ Il dansa de jour et la pluie se mit à tomber:⁸⁾

685 "/mitchina nakuripusaru u mitchina nakuri pusaru na'ayore pima riuweyo
pimawireyo i'iya wa'aya haha/." Alors il tomba de l'eau, l'eau du
paresseux. Puis le loriot se leva pour danser, plusieurs loriots

1) Tayassu albirostris; Dicotyles labiatus.

2) Tayassu tajacu; Dicotyles torquatus.

3) Après l'affront infligé au tapir, il va quitter la fête avec ses gens.

4) Litt.: Tu me voles les mots de la bouche.

5) Chant de la danse de l'écureuil qui s'exprime dans sa propre langue. En racontant le mythe, le locuteur chante lui aussi ces passages qui correspondent aux chants du "Bal de chontaduro," lorsque ces mêmes animaux défilent (cf. Jacopin, 1972, pp. 126 et ss.)

6) Les fêtes cérémonielles sont l'occasion de rencontres matrimoniales, la fille du loriot refuse manifestement de considérer l'écureuil comme un prétendant possible.

7) Bradypus tridactylus.

8) Les Yukuna disent que lorsqu'un paresseux se meut de jour, il va pleuvoir. Le mythe vérifie donc ici la règle: les animaux dansent de jour; le paresseux danse avec eux et il se met bientôt à pleuvoir. C'est aussi pourquoi les Yukuna ne dansent et ne célèbrent cette fête que la nuit.

- dansèrent et le soleil réapparut au zénith: "/humu yupi rewahi
humu yupi rewahi humu yupi rewahi, humu yupi rewahi humu yupi rewahi
690 humu yupi rewahi re'ewahi re'ewahi äyu ayu/." Ainsi dansa le loriot.
Puis le jour se leva. Avec l'aube arriva l'épouse de la colombe.¹⁾
Ils la saluèrent:
-- "C'est toi la femme de mon compagnon.
-- C'est moi. Je suis venue parce qu'il est arrivé quelque chose à
695 mon mari... Je ne sais pas ce qui s'est passé... Dans sa chagra...
J'ai appris qu'il y avait ici un chaman et je suis venue.
-- C'est vrai mon compagnon est ici. Il est venu faire un tour par ici."
En ce temps là, tous lui en voulaient.²⁾
-- "Compagnon, va le voir. C'est ainsi qu'ils lui font du mal.
700 Ils sont mauvais.³⁾ Va le voir!
-- Bien."
Ils l'accompagnèrent jusqu' dehors.⁴⁾ Ils le laissèrent là. Il
(Kawarimi) dépassa le loriot et suivit la femme de la colombe qui
était devant:
-- "Oui, dit-elle, ainsi mon mari m'a-t-il dit (de ramener) son
compagnon...
705 -- C'est sûr, nous allons le soigner⁵⁾ (chamanisme). C'est sûr nous
allons sans nous arrêter (lorsqu'on nous appelle pour soigner). C'est
comme je te le dis!"
Ils continuèrent.
-- "Ici on s'arrête toujours, avec ton compagnon, pour se reposer...
-- Non!" dit-il.

1) Probablement: Leptoptila sp.

2) Les animaux détestent Kawarimi car il vient du monde-du-haut, du monde où les hommes font souffrir les animaux et les tuent (pour les manger).

3) C'est une allusion causale au fait que les hommes font les malheurs des animaux, et donc de celui-ci en particulier; de même que Kawarimi est directement concerné puisqu'il est un homme...

4) Litt.: Jusqu'à l'espace libre (qui entoure la maloca). Les amis de Kawarimi ont en effet peur que les autres animaux ne le tuent s'ils ne protègent pas sa sortie.

5) Kawarimi accepte de se voir identifié avec les hommes du monde-du-haut, (peut-être l'espèce humaine); il utilise la première personne du pluriel.

- 710 Déjà elle arrivait (chez elle): Luruluru.¹⁾
 Il (la colombe) demanda:
 -- "Femme, mon compagnon est-il là?²⁾ Est-il venu avec toi?...
 -- Oui, je suis venu car tu m'as demandé. Ainsi suis-je venu...
 -- C'est vrai tu es là compagnon! Je t'ai fait venir parce que je
 715 ne sais pas ce qui m'est arrivé dans ma chagra... Et maintenant je
 suis presque mort!
 -- Où est-ce, compagnon?
 -- Ici."
 Il lui montra. Il vit un piège à lacets. Ils avaient posé là un lacet
 (à pigeons) et il était pris dedans. La ficelle saute à peine on la
 720 touche. Elle s'était libérée, lui attrapant la patte et pénétrant
 profondément dans la chair...³⁾
 -- "C'est ça, c'est sûr, dit-il... Bien, (ça peut) se soigner. Passe-
 moi de l'eau, femme de mon compagnon," dit-il.
 Il mouilla abondamment (la plaie, l'aspergeant) d'eau.
 725 -- "Maintenant viens...
 -- He! S'exclama-t-elle. Attention compagnon, tu vas tuer ton compagnon!
 Tu (fais) mourir mon mari...
 -- Doucement, courage!"⁴⁾ dit-il.
 Il arracha (le fil, par le pouvoir de) son chamanisme: Pfapfapfapfahh...⁵⁾

- 1) Litt.: Son luruluru. Il s'agit du bruit que les feuilles du toit font lorsqu'on les frôle en passant la porte.
- 2) Kawarimi se conforme à l'usage: comme tout étranger il reste devant la porte en attendant que le Maître de maison le fasse entrer.
- 3) Le mythe assimile totalement le mal avec sa cause, la blessure avec le piège, suivant en cela simplement l'inclination de la causalité mythique.
- 4) Litt.: Supporte!
- 5) Bruit des ailes de la colombe prise au piège. Plus précisément bruit qu'elle fait en s'affolant et en cherchant à s'échapper, comme si elle savait qu'elle allait mourir.

- 730 -- "Donne-moi encore de l'eau." Il charma l'eau encore une fois. Retira sa pensée (chamanique). L'attire...¹⁾
 -- "Huwii! Haaa ah!... Ça y est, mon compagnon m'a soigné! Que vais-je lui donner?"²⁾
 Il lui donna des fruits fumés de l'arbre d'inayu³⁾ en récompense.
- 735 -- "Ainsi, c'est pour moi?... Bien!"
 --... En récompense parce que tu m'as guéri, ma récompense.
 -- Maintenant je m'en vais compagnon, dit-il (Kawarimi).
 -- Oui," répondit-il.
 Il arriva (chez Makuemari):
- 740 -- "Déjà, compagnon? dirent-ils."⁴⁾
 -- Oui, ils avaient posé un lacet et il est tombé dedans.
 -- Ouais. Moi je te dis que là-haut⁵⁾ ils font (toutes sortes) de choses qui ici-bas nous tuent. C'est pourquoi nous souffrons...
 -- Voici ce qu'il m'a donné."
- 745 Il (Kawarimi) n'avait pas regardé. Ils découvrirent des fruits d'inayu:
 -- "Saleté, pourquoi m'a-t-il donné ça?"⁶⁾ Je vais le jeter... Qu'est-ce que j'en ai à foutre?!" Mais au même instant...

- 1) Il s'agit évidemment des pratiques magiques chamaniques. Contrairement à ce que croient bien des ethnologues, l'essentiel de ces pratiques ne réside pas tant dans les formules énoncées que dans les pratiques elles-mêmes, dans les gestes supportés par les paroles magiques, et qui ne sont que très rarement exprimés parce qu'ils font partie du savoir-faire (secret) du chaman. Le mythe ici ne rapporte aucune récitation particulière; il ne fait que raconter une série d'actes: après avoir pénétré le mal par l'eau, le chaman le recueille doucement avant de l'extraire.
- 2) L'informateur traduit en esp. par "payer." C'est en effet l'usage de récompenser les chamans; cela ne leur permet cependant pas de devenir "professionnels," et cela ne crée pas une division sociale du travail.
- 3) Non ident.
- 4) Manifestement les animaux sont surpris de voir Kawarimi régler si vite la question.
- 5) Litt.: N'importe où là-haut, vers le courant des racines (surface de la terre).
- 6) Ce présent n'est littéralement pas du goût de Kawarimi...

-- "Hé! Passe-le-moi. Moi je vais le jeter!" Dit le préa.¹⁾

Un peu après arriva l'épouse du chevreuil roux.²⁾ (Elle alla) vers le toucan:³⁾

750 -- C'est toi la femme de mon compagnon.

-- C'est moi. Je suis venue parce qu'il est arrivé quelque chose à mon mari... Je ne sais pas ce qui s'est passé... Dans sa chagra...

J'ai appris qu'il y avait ici un chaman et je suis venue.

-- C'est vrai mon compagnon est ici. Il est venue faire un tour par ici."

755 En ce temps là tous lui en voulaient.

-- "Compagnon, va le voir. C'est ainsi qu'ils lui font du mal.

Ils sont mauvais. Va le voir!

-- Viens."

Ils sont mauvais. Va le voir!

-- Bien."

Ils l'accompagnèrent jusqu'au dehors. Ils le laissèrent là. Il dépassa le loriot et suivit la femme du chevreuil roux qui était devant.

760 -- "Oui, dit-elle, ainsi mon mari m'a-t-il dit pour son compagnon...

-- C'est sûr nous allons le soigner. C'est sûr nous allons sans nous arrêter. C'est comme je dis!"

Ils continuèrent.

765 -- "Ici on s'arrête toujours, avec ton compagnon, pour se reposer...

Déjà elle arrivait: Luruluru.

Le chevreuil demanda:

-- "Femme, mon compagnon le chaman est-il là? Est-il venu avec toi?

770 -- Oui.

-- Vous êtes-vous reposés?

-- Non," répondit-elle.

Kawarimi entra: luruluru.

-- "C'est toi, mon compagnon?

775 -- Oui c'est moi.

-- Compagnon, es-tu fatigué?"

1) Cavia aperea ou peut-être aussi Dasyprocta acouchy. Il se précipite sur les fruits d'inayu pour les manger. C'est pourquoi l'agouti les consomme encore maintenant.

2) Mazama americana (Odocoileus virginianus).

3) Le mythe suggère que les animaux sont répartis par "familles" autour de la maloca, comme c'est le cas dans les grandes fêtes cérémonielles Yukuna, (cf. Jacopin, 1974).

Leurs chemins (sont en effet fatiguants).¹⁾

-- Je suis venu car tu m'as demandé. Ainsi sui-je venu en suivant mon chemin...²⁾ Où est-ce compagnon?

780

-- Ici."

Il lui montra. Il vit (du latex) de tchiruyu collé derrière son genou.³⁾

-- "Bien, ça peut se soigner. Passe-moi de l'eau, femme de mon compagnon, dit-il. Je vais soigner mon compagnon. Bien, d l'eau tiède."

Il le mouilla.

785

-- "Oui. Maintenant compagnon, dit-il, courage!"

Il arracha le tchiruyu qu'ils avaient posés;

-- "Allons!"

-- Tcho! Ayah! cria-t-il.

-- Aku! Attention compagnon, tu vas tuer ton compagnon!

790

-- Non, on ne peut pas tuer avec ça. Donne-moi de l'eau (froide)."

Il charma l'eau et la lui fit boire.

-- "Huwii! Ye! Femme, ainsi est mon compagnon."⁴⁾ Que vais-je lui donner? Une langue?⁵⁾

-- Ne dis pas ça. C'est comme cela que tu es mal.

795

-- Bien, mon compagnon m'a guéri, je vais bien le récompenser."

- 1) Les pistes des cervidés, clairement reconnaissables dans les sous-bois, empruntent en effet indistinctement pentes et contre-pentes et sont souvent pénibles à suivre.
- 2) Kawarimi indique ici qu'il est venu à son propre rythme et de sa propre démarche d'homme. Bien qu'il ait suivi une piste de chevreuil, la fatigue n'est donc pas vraiment signifiante.
- 3) Litt.: Tchiruyu saisissant fermement. Il s'agit d'un ancien piège que l'on confectionnait en mélangeant de la terre avec du latex de l'arbre de tchiruyu -- non ident.: une des nombreuses espèces de plantes à latex--; on formait ainsi une boule que l'on collait légèrement au tronc d'un vieil arbre au détour d'une piste de chevreuil. La boule s'accrochant au pelage, entravait la course de l'animal.
- 4) Sous-entendu: il a été capable de me guérir.
- 5) Mauvaise plaisanterie de chevreuil: une langue de chevreuil est en effet de peu de valeur puisque ceux-ci ne parlent pas.

Il prit des vers de yemu¹⁾ rôtis et emballés dans une feuille. Il les lui donna:

-- "Voici. Bien. Une récompense compagnon, car tu m'as guéri. Je te récompense bien.

-- Maintenant je m'en vais compagnon, dit-il.

800 -- Oui, je suis bien. Ça va. J'irai là-bas, jeter un coup d'oeil."²⁾
Il s'en alla. Revint (chez Makuemari).

-- "Déjà compagnon? Dirent-ils.

-- Il a ramassé une boule de tchiruyu.³⁾ C'est ça qui le faisait souffrir depuis je ne sais combien de temps.

805 -- Ouais. Moi je dis que là-haut ils font des choses qui ici-bas nous tuent. C'est pourquoi nous souffrons...

-- Mais je l'ai soigné! Voici ce qu'il m'a donné en récompense.

-- Regardons!"

Ils regardèrent et virent les vers rôtis:

810 -- "Ainsi c'est bien, dit Kwarimi.⁴⁾

-- C'est bien, dirent-ils. Il a été juste."⁵⁾

Et ils se mirent à manger.

La mère de Yuriwaka s'endormit.⁶⁾

-- "Elle s'est endormie, dit Kwarimi au préa.⁷⁾ La nuit elle dort profondément...⁸⁾

1) Non ident. Gros vers blanc qui creuse des trous très profonds aux abords des rivières. On les attrape lorsque les eaux sont hautes, au moment où ils remontent dans leur galerie, à l'aide d'une longue liane enduite de latex à son extrémité.

2) Le chevreuil se sent maintenant assez bien pour aller lui aussi à la fête...

3) Litt.: Un tchiruyu est tombé sur lui.

4) Ces vers rôtis sont une friandise appréciée.

5) Litt.: Il fit bien (synon. de merci).

6) yuriwaka, litt.: "prête cul," c'est la fille du Maître de la maison (nôte).

7) Cavia aperea.

8) On peut imaginer qu'elle a dansé toute la journée et qu'elle est épuisée. Elle dort alors comme les femmes durant les fêtes Yukuna (cf. Jacopin, 1974).

- 815 -- Les autres sont en train de danser..." dit le préa.
 Le préa regarda la mère de Yuriwaka en train de dormir.
 -- "Fais vite¹⁾ compagnon, dit Kawarimi au préa...
 -- Bien."
 Il s'en alla: lelelele...²⁾ sur elle. Kawarimi dit:
 820 -- Déjà?
 -- Oui. Maintenant à toi. Vas-y!
 -- He..." Kawarimi s'en alla vers Yuriwaka pour la posséder. Il
 la pénétra et revint le pénis tout trempé, dégoulinant. Le
 singe capucin³⁾ dit:
 -- "Pourquoi on ne le tue pas?"
 825 Le loriot dit à Kawarimi:
 -- "(Mets ton pénis) dans la cendre,⁴⁾ pour qu'il ne te tue pas!"
 Il mit son pénis dans la cendre.
 La fille se leva titubant (de sommeil). Elle regarda tout le monde
 autour d'elle:⁵⁾
 -- "Père de Yuriwaka, père de Yuriwaka,⁶⁾ s'écria-t-elle, qui a mis
 830 son machin⁷⁾ en moi?"
 Mais il n'écoutait pas, il n'entendit pas.⁸⁾ (Elle insistait:)
 -- "Zut (à la fin)! s'exclama-t-il, qui m'appelle?"
 -- Qui a mis son machin dans moi? Qui peut avoir mis son machin en
 moi?

1) Litt.: Abats vite!

2) lelelele, bruit de la copulation. Le préa abuse de Yuriwaka.

3) Cebus sp. Le singe capucin, qui sans doute le surveillait, avait dû l'épier.

4) Procédé couramment utilisé pour sécher, (p. ex. réduire les ferments de l'alcool d'ananas).

5) Litt.: Elle épuisa ceux qu'il y avait là.

6) En fait elle appelle son mari: elle croit que c'est lui qui a abusé d'elle lorsqu'elle dormait. Qu'elle confonde les termes père et époux est une preuve que les animaux sont incestueux. C'est une des caractéristiques de l'animalité pour les Yukuna.

7) Litt.: Qui a bougé son machin dedans moi. Elle use d'une métaphore car elle a un peu honte. En langue Yukuna ce mot n'est utilisé que pour désigner le pénis de tapir (comme viande) qui est spécialement gros.

8) Il est en train de danser et ne veut rien savoir.

835 -- Comment puis-je te le mettre là-bas? Comment puis-je être là-bas, alors que je suis en train de danser (ici)?!"

A ce moment il quitta les rangs (des danseurs)... Waka, waka: grimpa dans la charpente de la maison. Saisit une torche et la jeta au milieu de la place de danse: la flamme éclaira, devint lumineuse:¹⁾

-- "Tu étais tranquillement assis pendant que je dansais? (Demanda-t-il au premier venu).

840 -- Oui, je me reposais...

-- Découvre ton gland en vitesse!"²⁾

Il montra son pénis qui... pitapita, touchait terre:³⁾

-- "Tchon, tchon!"⁴⁾ Attention... Tu vas finir par en mourir!"⁵⁾

(Il les passa ainsi en revue) l'un après l'autre. Bien. Il arriva à Kawarimi, à l'ennemi...

845 -- "Eh vaurien, dit-il, c'est pas toi qui l'a mis?"⁶⁾ Découvre ton gland en vitesse!

-- Voici."

Il découvrit son gland. Il en tomba des cendres... Il s'exclaffa:

-- "Tchon, tchon, tchon, tchon, on, on on on o o ooo! Ennemi,

850 attention, tu vas en mourir! dit-il."

Il y en eut un autre. Et puis un autre. Et puis un autre... Ils passèrent tous.⁷⁾ Il jeta la torche:⁸⁾

- 1) Les torches sont faites d'une essence résineuse qui éclaire d'autant plus que son tison est propre et la combustion plus vive: en jetant la torche il en fait ainsi tomber la cendre.
- 2) Litt.: Pèle ton pénis!
- 3) La fête est censée se dérouler dans une maison du groupe des tapirs. Ainsi bien des invités sont des tapirs et ils sont renommés pour avoir de grands pénis.
- 4) Rire du tapir.
- 5) Plaisanterie du tapir sur le rapport entre la longueur du pénis et l'activité sexuelle.
- 6) Litt.: Qui a bougé mon (sic) machin dedans. Il a un peu de peine à manipuler la métaphore.
- 7) Litt.: Vivre autre. Vivre autre. Vivre autre. Il les finit tous.
- 8) Torche avec laquelle il avait examiné chacun des participants à la fête.

-- "Tu m'as menti, (dit-il à Yuriwaka). Tu as (simplement) pissé, non?!"

-- Non. Ça fait presque comme tu me fais (dedans)."

855 A l'aube les singes noirs¹⁾ sortirent (de la maloca) pour soigner leurs yeux avec une infusion (de fruits) d'uwa (esp. vernac.)²⁾. Kawarimi s'en alla aussi pour soigner ses yeux. (Mais) le singe capucin... kurukuru se rua (sur lui) et lui arracha (le liquide):

-- "Non! Compris?!..."³⁾, et il le répandit (violemment par terre).

860 -- "Pour ça je te dis, compagnon, reste avec nous... Ils vont te tuer si tu vas là-bas!

Puis, (d'avoir trop) dansé, le tapir⁴⁾ tomba (de sommeil) par terre, le derrière au centre de la maison. Le préa⁵⁾ huma l'odeur d'umari⁶⁾. Le préa était le cadet du tapir; le tapir son doyen.⁷⁾

865 Le préa... matamatamata lui mordit un peu l'anus:

-- "Aïe! s'écria-t-il, qui me grignote le cul?"⁸⁾

-- Moi.

-- Mon cadet? s'étonna-t-il, ainsi c'est toi vraiment? Mon pauvre petit! Allons, viens avec moi, cousin!" dit-il.

870 Il dit à sa femme:

1) Callimico sp. (ou évent. Saguimus sp.)

2) Pouroum sapida. En fait les singes souffrent simplement du manque de sommeil.

3) Sous-entendu: Ce n'est pas pour toi! En réalité le mythe fait ici allusion à une décoction (esp. vern.: miel) des fruits d'uwa (Pourouma (sapida) cecropiaefolia), qu'on utilisait probablement comme médicament adoucissant. Les singes l'utilisent comme un collyre...

4) Tapirus terrestris.

5) Cavia aperea.

6) Poraqueiba sericiae (Icacinacées).

7) rimeremi: cadet (attribut). Terme appartenant également à la terminologie de de parenté pour différencier les germains masculins.

8) Litt.: Qui me mange le cul un peu? Le préa grignote les déchets d'umari qu'il trouve autour de l'anus du tapir.

-- "Allons-y. Va devant et dis à ma fille qu'elle me prépare des galettes et de la compote d'umari... Comme d'habitude.¹⁾

-- Pauvre cousin qui grignotait mon cul! Allons!" Dit-il.

Il se mit en route: te te te te te... Le tapir courait. Il arriva chez lui:

875 -- "Fille (et), mère de Yuriwaka, appela-t-il, voici, j'ai amené ton oncle.²⁾ Voilà le pauvre qui grignotait mon cul!... Avez-vous bien fait à manger pour nous?

-- Oui.

-- Voici."

880 Il lui donna (au préa) une galette d'umari-sans-noyaux.³⁾ Elle lui donna (un bol) de compote d'umari.

-- "Voici. Mange (bien), cousin! Dit-il.

-- Bien, cousin."

Il mangea: lelelele... Se remplit. (Il était) petit:

885 -- "Ça y est, je suis plein!⁴⁾

-- Mon pauvre cadet... Voilà pourquoi tu grignotais mon cul!⁵⁾

-- Ça y est, j'ai mangé. J'ai mangé... o'otchon...⁶⁾ Voilà!"

Le tapir mangeait (lui aussi): milomilomilo...

890 -- "Quinph, dit-il. C'est bien ainsi, (maintenant) tu vas dormir comme tu veux, cousin... Fille, surveille bien ton oncle," dit-

1) Litt.: Ainsi est ma nourriture.

2) Frère du père. (Il respecte la terminologie de parenté Yukuna.)

3) Variété particulière.

4) Il raffole de ce fruit dont il goûte pour la première fois, et le tapir se moque...

5) Litt.: En impasse, en cul de sac...

6) Rot du préa.

il (encore). L'umari se trouvait dans une vannerie.¹⁾ Sa fille alla s'asseoir (à l'extérieur, contre le montant) de la porte domestique. (Elle se mit à tisser) un bracelet de macramé.²⁾

Le préa observa où se trouvait l'umari. En ce temps là il n'y avait qu'un seul arbre.³⁾ Il sortait pour (le) voir:

-- "Par où en dérober juste un peu?"

Il fit le tour de la corbeille. Il se dit:

-- "Comment en dérober un peu?"

Il remarqua comme une (légère) ouverture. Il rongea: se se se... (tout autour).⁴⁾ Il revint alors (vite) au coin (des étrangers).

Alors...

-- "Oncle? (Appela Yuriwaka).

-- Hu!⁵⁾

-- Tu es encore là?⁶⁾

-- Oui."

- 1) Litt.: Umari dans claie de vannerie. On conserve en général les grandes quantités de fruits nécessaires à la préparation des fêtes, dans une sorte de corbeille confectionnée en plantant des bouts de bois autour des piliers encadrant la porte domestique, (mu'urunumana), la porte occidentale. Pourtant en ces temps mythiques, il n'y avait, comme nous le verrons, qu'un seul arbre d'une seule variété d'umari, propriété exclusive du tapir. C'est pourquoi il possédait (et mangeait, cf. 872) de si grandes quantités de ses fruits; c'est pourquoi aussi le préa en découvrait les senteurs et le goût (!) pour la première fois. L'arbre d'umari (encore) unique, se trouve ainsi devant la porte domestique: Il est entouré d'une corbeille pour le protéger des maraudeurs. C'est cet arbre que Yuriwaka doit surveiller.
- 2) Petits bracelets que les mères confectionnent pour leurs nourrissons; placés aux poignets, il servent d'amulettes protectrices.
- 3) C'est-à-dire une seule espèce. Le préa se trouve à l'opposé de Yuriwaka, près de la porte principale (parinumana, porte orientale), vers le coin des étrangers (cf. Jacopin 1972, p. 120) où il a vraisemblablement tendu son hamac.
- 4) Pour agrandir le trou.
- 5) Il fait semblant de dormir.
- 6) L'umari mythique est donc unique et il ne possède que quatre branches qui correspondent à la classification des quatre variétés d'umari Yukuna actuelles: rouge, jaune, vert, noire (comme l'écorce d'aubergine). Les Yukuna insistent cependant pour dire que celles-ci n'ont plus rien à faire avec l'arbre mythique.

- 905 Il retourna encore (à la corbeille) rongéant; se se se...
 Il creusait vite. En ce temps là ce n'était qu'un seul arbre. En son temps l'umari était unique, et autre: rouge, vert, jaune, noir mouillé. Ainsi divers vivait-il en son temps.¹⁾ En ce temps, il en emporta (de toutes) les sortes, beaucoup... Elle appela:²⁾
- 910 -- "Oncle, oncle?"
 Rien... Elle prit un bâton et... toy, toy, toy lui frappa (les tibias):³⁾
 -- "L'oncle... Papa!"
 -- Hmm...
 -- Oncle est en train de voler tes fruits... Un tas!"
- 915 Il se leva pila pila...(titubant): kurukuru... Piétinant, piétinant avec sa femme...⁴⁾ Le préa s'enfuyait: hui, hui, hui, hui. Ils se précipitaient. Il entra dans un tronc (tombé) de yaripa.⁵⁾ Du coup il le piétina: mo mo mo... Son épouse le suivait. Le préa sortit de son trou (et s'échappa) à nouveau: hwi, hwi, hwi, hwi. A ce moment un fruit d'umari tomba de sa petite gueule et au même instant il devint l'umari sauvage. Il resta là, désormais pour toujours.⁶⁾ Le préa continua. (Il parvint) à l'Apaporis.⁷⁾ Il en rapprocha les rives.⁸⁾ Il (devint) étroit. Il rejoignit l'autre rive. Le tapir s'arrêta:
- 920

- 1) L'umari mythique est donc unique et il ne possède que quatre branches qui correspondent à la classification des quatre variétés d'umari Yukuna actuelles: rouge, jaune, vert, noire (comme l'écorce d'aubergine). Les Yukuna insistent cependant pour dire que celles-ci n'ont plus rien à faire avec l'arbre mythique.
- 2) En réalité, elle l'appelle constamment.
- 3) Lourd, il a le sommeil si lourd, qu'il faut bien ce moyen énergétique...
- 4) Ils tentent d'écraser le préa. Le tapir est un animal lourd; ses sabots peuvent être redoutables.
- 5) En esp. vernac., une des nombreuses espèces de bambou de grand diamètre.
- 6) C'est ainsi que le préa, frippon, nous donna du même coup les fruits d'umari et permit au monde d'en jouir. Les Yukuna ne cultivent et ne consomment que les fruits de l'umari "jaune" et "noire."
- 7) Fleuve qui limite à l'est le territoire traditionnel des Yukuna. Cet endroit correspond à un des rapides qui rendent le fleuve plus étroit (250 m au lieu de 500 m), mais aussi plus torrentueux et dangereux. (Roches du bouclier Guyanais).
- 8) Litt.: Il rétrécit.

- 925 -- "Comment a-t-il fait, (c'est) si grand? Saleté de petit, il m'a volé mon umari... Serait-ce lui là bas, cette saleté de petit? (pensa-t-il) Est-ce toi, petit?"
- ^ -- Oui, répondit-il. Et je dis: A cause de cela je suis le plus petit de tous les ancêtres."
- 930 C'est pour cela qu'ainsi, depuis ce temps, le préa se joue de tout. Ainsi discutèrent-ils (des deux côtés du fleuve). Ça se termine sur ces mots.²⁾
- A ce moment Kawarimi revint. En ce temps il s'en retourna avec le loriote:
- "Je m'arrête ici.
- Bien... Nous continuons³⁾ maintenant.
- Bon."
- 935 Ils repartirent. Ils s'en allèrent. Il arriva de nouveau chez la lune. Il entra et dit:
- "Tchee!⁴⁾
- Où es-tu allé ainsi, compagnon?
- Yovh! Il y avait beaucoup de monde. Je suis allé avec eux. J'ai dansé.⁵⁾
- Compagnon, dit-il, chez qui?
- 940 -- Les jours de froidure! (Tu sais) c'est le gibier. Là en bas, où ils s'en vont: Je suis allé avec eux danser.

- 1) C'est-à-dire: "Je n'ai jamais eu besoin de beaucoup pour vivre. N'importe où et n'importe quand, il me faut depuis ce temps, moins que n'importe qui." C'est au tour de petit préa de se moquer du gros tapir.
- 2) L'indication de la fin de l'épisode semble pour une fois explicite. En fait en revenant avec le préa à la maison du tapir, nous nous sommes laissés entraîner vers le monde-du-haut. Il nous faut maintenant redescendre auprès de Kawarimi.
- 3) Kawarimi continue avec les animaux qui habitent plus loin.
- 4) Il est vraisemblablement épuisé par ses deux nuits blanches de danses.
- 5) La lune est toujours là, comme en cas de besoin. La dépendance de Kawarimi à son égard est donc reconduite une fois de plus...

-- Bien, compagnon. (Quant à moi), je suis toujours ici.¹⁾

-- Bien..." Il repartit encore une fois...

-- "Bien, compagnon."

945 Il repartit (cette fois) avec sa propre sarbacane.²⁾ Il s'en fut. Il entendit parler des gens: "Je vais voir ce que c'est," (se dit-il). Il entendit le pilon à coca:³⁾ tu, tu, tu, tu, tu: "Qui (peuvent-ils bien) être? Je vais chiquer la coca avec eux," (pensa-t-il). Il tourna autour. Il observa leur maison et... se retrouva au même endroit: "Où cela finit-il?... Je vais y
950 envoyer une pierre." (C'était une maloca pétrifiée).⁴⁾ Ils étaient là une multitude. Il en fit le tour... "Comment vais-je faire?" Il chercha une pierre, la jeta au sommet (de leur maison): -- "Ye! Qu'est-ce qu'il y a là-haut?" (Se demandèrent-ils à l'intérieur).⁵⁾ Il lança (encore une pierre) sur un pan de la maison: "Quoi? (Maintenant le pan de la porte?)"...⁶⁾ Sur le
955 pan au-dessus de la porte principale: Totche.⁷⁾ (Mais) il n'en vit pas plus. "Comment vais-je faire?"... Il continua, en jeta (encore une): Toke⁷⁾... Sur l'autre pan principal. Alors

- 1) La lune est toujours là, comme en cas de besoin. La dépendance de Kawarimi à son égard est donc reconduite une fois de plus...
- 2) Il s'agit d'une sarbacane mythique fait simplement d'un bâton de chonta (Iriartea exorrhiza) dont on extrait la moëlle et auquel on colle avec du goudron végétal, une embouchure confectionnée avec un noyau de couroupite percé. Ces sarbacanes servent uniquement aux enfants, qui s'exercent ainsi très tôt, tuant de petits animaux. (Ce genre de sarbacane est maintenant très répandu parmi les groupes du Vaupès).
- 3) Erythroxylon coca sp. Il s'agit du bruit du mortier avec lequel on pile plusieurs fois les feuilles préalablement séchées. On obtient une poudre si fine qu'il faut faire attention lorsqu'on l'ingère. Le bruit du pilon s'entend souvent d'assez loin.
- 4) On explique parfois que les chamans ont recours à une maloca de pierre pour protéger leur patient durant le traitement.
- 5) Même s'il ne voit rien que de la pierre, Kawarimi entend cependant leurs réactions...
- 6) La réponse interrogative des habitants de la maison, renseigne Kawarimi sur la structure et le plan de la maloca. Il sait où sont les pans principaux, mais... ne voit rien là où devrait se trouver la porte.
- 7) Bruits secs des ricochets, pierre contre pierre, qui indiquent que la maison est pétrifiée. Kawarimi est en train d'en faire le tour.

il se mit en colère: "Comment vais-je faire?... Zut (j'abandonne),¹⁾
je m'en vais!" Il s'en retourna et arriva chez la lune. Elle lui dit:
960 -- "Déjà, compagnon?²⁾
-- Je ne sais ce que j'ai entendu (là-bas en chassant dans la
forêt). Ça ne présage pour moi rien de bon! (Il y en avait) une
multitude. Personne n'a jamais vu quelque chose de pareil. Je
dis: on entendait une foule de gens, weru, weru;³⁾ il y avait même
965 un pilon à coca, (du moins) on l'entendait. (Tout) était comme
pierre. J'en ai fait le tour, tout autour.
-- "C'est Maninakuri.⁴⁾ Ainsi vient-il de là-bas.
-- Où pousse-t-il, à quel endroit là-haut?⁵⁾
-- (Mais) là où tu vivais dans le temps (mythique).
-- C'est vrai?! Comment y aller avec eux?
970 -- Bon, compagnon, je sais. Là-haut, il y a longtemps, était ta maison...
-- Comment faire pour y aller avec eux...⁶⁾ J'y suis pourtant allé.
J'ai vu (leur maison). Maintenant je veux y entrer, je veux prendre
la coca avec eux.⁷⁾

1) Pour zut, litt.: Mauvais cuir!

2) Une fois de plus on a l'impression que la lune nargue le héros, comme si elle savait pertinemment de quoi il s'agissait et qu'elle asse la bête... Cette impression d'être soumis à une sorte de destin aveugle est fréquente dans la forêt. On y succombe, croyons-nous, inmanquablement lorsqu'on y a vécu un certain temps. Les Indiens aussi en parlent parfois. Cela est probablement dû au fait que l'on ne peut en définitive compter que sur soi -- ce que l'on apprend assez vite --, et que rien par conséquent ne vous lie aux autres qui ne soit immédiatement appréhendable... sauf la forêt!

3) Bruits de voix.

4) Nom du Maître de maison des fruits. Il s'agit aussi des fruits originels de l'umari.

5) puika, c-à-d. endroit dans le monde-du-haut où croissait le premier umari originel. Il ne s'agit plus de celui que nous avons chez le tapir puisque maintenant il fait partie du monde-du-haut sans restrictions. Il est à tous dans notre monde.

6) Kawarimi ne cache pas son impatience de revenir sur terre, dans le monde-du-haut.

7) Prendre la coca en commun est le signe d'alliance le plus traditionnel.

-- (Bon) Je vais t'y accompagner... La macana...¹⁾ La macana non, compagnon?

975 -- Je veux chiquer. C'est pourquoi je veux aller là-bas.²⁾

-- Bien. Tu veux y entrer pour retourner là-bas, (chez toi)."

Le lendemain ils s'en furent à l'aube, emportant la macana et le collier de dents de jaguar.¹⁾ (La lune) arriva. Sa macana éclaira la maison comme la foudre. (Fantastique) éclair:

-- "Yee! Voilà notre Maître qui vient," dirent-ils.

980 Ainsi au point du jour, comme par enchantement,³⁾ la porte de la maloca s'ouvrit et la maloca apparut à Kawarimi. Il entra: il arriva dans une foule de gens. C'était leur maison.⁴⁾ Ceux-ci pensèrent que c'était la lune.⁵⁾ Mais à ce moment, la lune abandonna Kawarimi et s'en retourna. Ils prononcèrent les paroles (d'adresse rituelle). (Mais) il ne répondit pas (bien). Il prononça ses

985 (propres) paroles cérémonielles de sa langue, regardant tout autour (au lieu de fixer son partenaire:⁶⁾ distrait), il pensait: "Comment vais-je faire avec ces gens?"

Un moment après, il vit l'araignée⁷⁾ en train de préparer la coca:

- 1) Il se rappelle qu'il doit prendre la massue rituelle, la macana, emblème communautaire du Maître de maison, toujours associée au collier de jaguar, emblème personnel quant à lui, (en l'occurrence celle de la lune). wakapa, macana: litt. du temps ou du nom des ancêtres. La macana se transmet en effet héréditairement.
- 2) Apparemment si la lune règle la croissance des plantes (et des autres êtres vivants), elle n'a pourtant pas le monopole de la coca. Traditionnellement c'est une force masculine et humaine. Dans le temps seuls les hommes et les vieilles femmes en prenaient.
- 3) Litt.: On ne sait pas.
- 4) Litt.: Fut dansée, chantée. L'apparition est synonyme de l'évocation cérémonielle.
- 5) Litt.: Quelqu'un sortit du corps de la lune.
- 6) Les partenaires doivent se regarder pour que le cérémoniel soit "bien" accompli, dans les règles. Néanmoins maintenant qu'il est accepté, l'umari sera son protecteur.
- 7) Probabl. (selon la description des informateurs): Latrodectus sp. la plus dangereuse.

- Hure, hure, hure,¹⁾ waika piyawatchi po'ope, tuktukutukutuktk:
 990 -- "Tyein, compagnon, dit Kwarimi (à Maminakuri), qui est-ce?
 -- Non, c'est seulement l'araignée vénimeuse, répondit-il.
 -- Je vais prendre de la coca.
 -- S'il veut bien! S'il en a déjà (fait) un peu et qu'il t'en
 995 donne, tu en prends. Si (par contre) il se met à grimper à la
 poutraison, alors tu lui lances la cendre de coca, c'est son
 poison.²⁾ Si elle s'éloigne, c'est qu'elle est prête à t'empoisonner:
Hure, hure, hure, hure, hure, waika piyawana po'ope, tu, tu, tu,
tukutukutukutk. Kwarimi arriva:
 -- "Tchan. Je veux de la coca."
 1000 L'araignée se leva (pour voir qui c'était). Il la vit monter:
kuela, kuela. (Ainsi) il prit la cendre de coca et la jeta sur
 elle: ñapu, ñapu. Elle en resta toute coite.³⁾
 -- "Ye! Que fait-elle?" (se dirent-ils, car ils n'entendaient plus
 le rythme du pilon à coca). Un (long) moment après, sa pensée
 remonta (chamanisme de l'araignée).⁴⁾ Alors Kwarimi dit son
 1005 chamanisme et elle recommença à piler la coca: hure, hure, hure,
hure, huriiii, waika piyawana po'ope⁵⁾, tukutukutukutkktkktk.

- 1) Bruit du pilon, puis des paroles que l'araignée prononce dans sa langue et qui nous sont incompréhensibles -- mais on peut deviner: sans regarder, vite --; ensuite l'évocation fait allusion au bruit du filtre touchant les parois du récipient.
- 2) Manifestement l'antidote du venin de l'araignée est ici l'alcaloïde de coca. "La cendre" est faite des résidus obtenus une fois la poudre passée dans le tamis.
- 3) Paralysée. Une fois de plus les comportements animaux sont magistralement évoqués. L'araignée cherche des endroits surélevés pour attaquer et s'arrête lorsqu'elle est vue.
- 4) L'informateur explique que l'araignée est comme un chaman. Entre elle et Kwarimi, c'est donc une lutte de chamans, comme il en existe encore aujourd'hui. Elle reprend son activité lorsqu'elle est devenue inoffensive, lorsqu'elle a été vaincue et maîtrisée.
- 5) On peut cette fois deviner: sans regarder, ton jaguar.

Puis à partir de ce moment, Maminakuri (commença) à les appeler:

-- "Grand-père ihiri,¹⁾ dit-il aux fruits (les uns après les autres).

1010 -- Oui, je m'en vais. Mon chemin est long. Je m'en irai et vous me laisserez là-bas. Après cela vous reviendrez ensemble ...

-- Je crois que je reviendrai souvent, bien des fois, d'autres fois, bien des fois, d'autres fois...

-- Grand-père amaji,²⁾ dit-il, (comment) reviendras-tu?

1015 -- J'irai: mon chemin est très court. Puis de là je reviendrai (seul). Je vous laisserai là-bas. Puis je retournerai encore une fois auprès de vous. Trois fois j'irai vers vous. Je vais petit-fils, dit-il.

-- Bien, Grand-père... Un autre? Toi! (Au sa'apo).

-- Je m'en vais, Grand-père, dit-il. Je vais bander avec une femme.³⁾

-- Et toi, Grand-père uwala?

(-- Je vais jouer avec une femme).⁴⁾

1020 -- Toi, Grand-père wanaka?

-- Moi, je vais rire avec une femme.⁵⁾

-- Toi, Grand-père kamaparu?

-- Mon chemin est numarema.⁶⁾

(-- Toi, Grand-père mapa'a?

1025 -- Oui, moi aussi je m'en vais).⁷⁾

1) Arbre fruitier sauvage (Sapotacées).

2) Le mythe raconte qu'il nomme ici plusieurs fruits (non identifiés évidemment).

3) sa'apo (non ident.): litt. Oreille de chauve-souris. "Pour que ma femme me lave la verge." Parce que pour les manger on les met au moins 3 jours dans l'eau. L'écorce se fend alors facilement et on les pèle comme un pénis.

4) uwala (laurier sauvage): Parce qu'on s'amuse à en jeter les noyaux sur les femmes en les faisant gicler entre le pouce et l'index.

5) wanaka (Caimito de monte, Chrisophillum Caimito sp.): Parce que lorsqu'on en mord le fruit, il éclate comme une bouche souriante.

6) kamaparu (non ident.): Parce que c'est le bruit qu'il fait lorsqu'on marche dessus. numarema: litt. c'est ma bouche, c'est-à-dire ma langue, ma parole, ce que je parle.

7) Non ident.: Mis entre parenthèses parce qu'il est parfois non mentionné.

Dès lors, ainsi (qu'on vient de le voir), à ce moment le Grand-père (umari) partit, dansant: mo mo...¹⁾ Ainsi serons-nous plantes, en ce temps là, c'est ainsi que nous commençons (tous). Puis nous allons ta, nous reposer comme fleurs, là nous arrêter en fleur. Puis nous continuons comme pédoncules, (et nous nous reposons). Puis comme fruit vert. Ensuite comme fruit mûrissant.²⁾

1030 On poursuit encore et les enfants se préparent, ils se baignent, puis ils se maquillent, ils se mettent de (la terre) d'ocre jaune et du charbon noir³⁾ pour l'umari noir qui se prépare (aussi). Alors seulement on va revenir.⁴⁾

1035 -- Bien."

Ils s'en allèrent à leur bal d'umari. Kawarimi les suivit. (Il reste muet comme un fruit). Ils dansèrent, ta. Firent tours et tours autour des piliers de la maison. Puis ils se battirent au gourdin.⁵⁾ A cette époque tous (les jeunes célibataires des groupes exogames) se battaient

1040 et tous (avaient) des cicatrices,⁶⁾ (comme on peut encore voir) sur les fruits d'umari. L'aube pointa. Ils sortirent en file indienne.⁷⁾

-- "Après (que nous serons partis vers le monde-du-haut), ferme les yeux!" lūi dirent-ils.

C'est comme cela que Kawarimi sortit (du monde-du-bas). (C'est comme cela) qu'ils revinrent.⁸⁾ Le voici (à nouveau sur la terre) là où il

- 1) Bruit des fruits lorsque leur écorce éclate en mûrissant. L'umari part ainsi pour son voyage dans le temps-espace.
- 2) Litt.: pava (Pipile cajubi): Parce qu'à ce moment les fruits ressemblent encore aux têtes de ces oiseaux.
- 3) Evocation de la couleur des divers fruits d'umari.
- 4) Litt: Se rencontrer; c'est-à-dire se réunir pour la fête rituelle.
- 5) Pour s'endurcir à la douleur et à la fatigue et comme c'était la tradition à ce bal.
- 6) Litt.: Trous depuis longtemps disparus.
- 7) Comme c'est la règle à la fin du bal d'umari, pour aller se baigner à la rivière.
- 8) En fait pour revenir ils font le tour du monde --ils ne peuvent monter directement, car on n'a jamais vu apparaître une plante, un arbre tout formé sortant de la surface terrestre; les plantes naissent à partir d'une graine venue d'en haut--; ainsi tour de l'aire centrale de la maloca en dansant pendant la fête d'umari, tour autour du monde et tour du calendrier de chaque fruit, sont-ils une seule et même chose.

1045 vécut! Il arriva même sur son propre umari.¹⁾ Il s'attacha avec un
 lien (de kumare),²⁾ ainsi pendu (mûrissant), se préparant³⁾ (à sortir)
 comme Kawarimi. (Les autres) tombèrent. Lié (il ne resta bientôt plus
 que lui) le dernier, le plus vieux de la forêt.⁴⁾ (Les autres) se
 baignèrent.⁵⁾ Ils vécurent (alors comme fruits, tombés par terre) et
 1050 retournèrent (vers le monde-du-bas). Kawarimi vit son frère; il le vit
 frappant son fils (de Kawarimi). Celui-ci regardait son père, mais
 ses yeux (ne le reconnaissaient pas). Il était enfin le dernier. Ils
 étaient partis, en parlant et en le laissant.⁶⁾ Leurs enfants regardaient
 en arrière.⁷⁾ Il revint alors vers (l'arbre)... Kawarimi tomba,
lolotooh! Il sauta (comme un homme) et tomba (comme un fruit) ici
 1055 (dans le monde-du-haut)... Oh? Je vais aller regarder, peut-être
 est-il tombé?"⁸⁾ (pensa l'enfant):
 -- "Yeee, le fantôme de papa! s'écria-t-il.⁹⁾
 -- Non, (ce n'est pas) mon fantôme. C'est moi-même, fils!¹⁰⁾ Ainsi
 vais-je à ma guise. Ainsi suis-je ici revenu... Et toi, toujours ici?
 1060 -- Oui papa, dit-il alors.

1) Litt.: Là où il avait poussé, c'est-à-dire celui qu'il avait lui-même planté.

2) Astrocaryum vulg.

3) Litt.: Dansant tout autour...

4) piyuke: Tous et très vieux, synonymes...

5) C'est-à-dire qu'ils sont maintenant en train d'abandonner leurs apparences de fruit.

6) Le fils de Kawarimi reste seul aux abords de la chagra, près de son père-umari.

7) Ce sont les demi-frères et soeurs de Kawarimi. C'est en effet un jeu d'enfant que d'essayer de prévoir et de parier lequel des fruits tombera le dernier; (surtout pour l'umari dont les branches sont hautes et les fruits lourds). Ainsi le fils de Kawarimi ne peut-il se résoudre à rentrer.

8) Litt.: Peut-être est-il tombé, pense-t-il.

9) Litt.: l'esprit de papa-mort.

10) Litt.: Ainsi suis-je.

-- Et ta mère aussi?

-- Ma mère aussi papa, répondit-il. (Mais) ça fait longtemps que mon oncle (paternel) a pris maman (comme femme). Ainsi maman est-elle enceinte.

1065 -- Bon... Bien, il habite un seul endroit: (ainsi) vit-il. (Par contre) moi je vais de toutes parts. Ainsi vivent-ils... Bien va (maintenant)... Que fait ton oncle (ces temps-ci)?

-- Il est tout prêt de faire une fête rituelle.

-- Ah?... Va et dis à ton oncle: "J'ai vu papa là-bas." (Et dis-lui de m'envoyer de la cassave et de la terre d'ocre).

1070 -- Bien."

Le voilà parti.

-- "Oncle, oncle, s'exclama-t-il, j'ai vu mon père, c'est sûr.

-- Oui? Comment?!... Très bien, je suis tout près de faire une fête.¹⁾ (Pourquoi ne vient-il pas?)"

1075 (L'enfant retourna vers son père lui disant qu'il était invité et que) presque tout était prêt.

-- "Bon. Que mon frère m'envoie (d'abord) de la terre d'ocre et de la cassave,"² dit-il.

-- "De la terre d'ocre... Puis, de la cassave. C'est ça? (répéta Maotchi).

-- "Ainsi je dis," a-t-il dit.

1080 A ces mots sa femme (celle de Kawarimi), prit des cendres (du foyer) et raccrocha son hamac (ailleurs).³⁾ (Cependant Kawarimi) avait aussi dit:

1) C'est évidemment une fête d'umari, puisque c'est le temps de leur récolte.

2) De la terre d'ocre pour se maquiller selon la tradition cérémonielle. En fait nulle explication n'est vraiment nécessaire ici: en tant que frère du Maître de cérémonie, Kawarimi est en principe le premier invité. Ce qui irrite Maotchi, c'est qu'il refuse de revenir...

3) C'est un hamac un peu plus vaste (chinchorro en esp. vernac.) que celui dans lequel dorment habituellement les hommes; il est destiné aux femmes avec enfant (ou enceintes). Elle tente donc de reconstituer un foyer à part et accroche son hamac à un nouvel emplacement pour faire croire qu'elle ne s'est jamais mise en ménage avec Maotchi.

"Ne prends pas la cassave de ta mère pour moi, prends plutôt celle de la femme de mon frère (cadet). Fais bien attention!"

-- "Que mon frère (aîné) vienne ici! (Pourquoi ne vient-il pas?!) dit Maotchi.

1085 -- (Mais) il a bien dit: "Que mon frère m'envoie de la terre d'ocre et de la cassave. Après (seulement) je viens!"

L'enfant retourna (cependant) une fois de plus là-bas. (Il revint) et dit:

-- "Oncle, ainsi mon papa a-t-il répété qu'on lui envoie de la terre d'ocre et de la cassave. Ensuite j'irai!"

1090 Il lui donna de la terre d'ocre pour Kawarimi et il prit un bout de cassave de sa tante. (Puis) il repartit et arriva chez son père:

-- "Voici la terre, papa.

-- Bien.

-- Voilà la cassave, papa.

-- Ce n'est pas celle de ta mère (n'est-ce pas? C'est bien) celle de ta tante?

1095 (-- Oui)."

Il les prit. Mit l'ocre sur son visage. Prit la cassave; la mâcha (longuement) dans sa bouche: "mo, mo, mo."¹⁾ Puis il se fit un visage de cassave. Il forma alors le (palmier de) milpesillo.²⁾ Puis il l'abattit... mais en le frappant la cassave tacha (et pénétra) dans
1100 le tronc; au même moment il le fendit par la moitié: il y avait une énorme quantité de mojojoï,³⁾ comme de la terre (des tas)... Du coup Kawarimi avait inventé les mojojoï. Il en prit un peu:

1) Bruit de mâchoires car il n'avale pas.

2) Euterpe precatoria.

3) Holometabolae sp. Gros vers palmier dont les indiens raffolent. Leur couleur jaune provient précisément du maquillage de Kawarimi. On trouve généralement ces vers dans le bois du palmier Euterpe (du moins sont-ce ceux là qui sont le plus savoureux, car il prennent généralement le goût du bois dont il se nourrissent).

- "Maintenant nous pouvons aller, fils!"
- Bien."
- 1105 Ils s'en furent, arrivèrent à la maison de son frère. Ils se saluèrent:
- "C'est toi frère? (dit Maotchi).
- Oui. Je vais comme je veux. Ainsi suis-je désormais.¹⁾ Et me voilà revenu.
- Bien, frère (aîné). Moi je suis toujours ici.
- Bien, frère (cadet).
- 1110 -- Mets le (pot de) tukupi,²⁾ donne à manger à mon frère, dit-il à sa femme.
- Grille-moi ça, (dit Kawarimi à sa femme).
- Bien."
- Elle prit (les mojojoï) et les mit à griller sous la platine (à cassave).
- "Mange voici tukupi, frère, (dit Maotchi en lui montrant un siège).
- 1115 -- Bien."
- Il mangea en vitesse et dit:
- "Ça y est, j'ai mangé, frère. Me voici prêt pour danser."
- Ainsi en ce temps-là, ce fut les fruits de la maison.³⁾ Voici:
- "Déjà tout est prêt de la maison que nous enseignèrent les ancêtres.
- 1120 Ainsi es-tu venu toi, ici chez moi.⁴⁾
- Bien frère (cadet). (Il fuma et prit de la coca).⁵⁾

- 1) C'est-à-dire "je vais, je viens comme cela, où je veux, à ma guise. Je serai pour toujours comme cela." Kawarimi et Maotchi se saluent comme s'ils étaient étrangers l'un pour l'autre; en tout cas pas comme s'ils étaient intimes et habitants de la même maloca. Non seulement Kawarimi reste distant, mais encore son voyage l'a profondément transformé.
- 2) Sauce piquante que l'on sert à chaque repas. Kawarimi est reçu selon la tradition.
- 3) Litt.: Fruits de maloca. C'est-à-dire les fruits de la maison cérémonielle, ceux qui transforment la maloca en espace rituel et qui par là deviennent à leur tour rituels: c'est le rituel du Bal des Fruits d'Umari (cf. Jacopin, 1972).
- 4) Il s'agit des paroles rituelles d'adresse et plus précisément des réponses -- si l'on ose dire -- du Maître de maison au Maître des invités: "Déjà prêt. Tout est bien. Aîné, tu es venu dans cette maison, ici, toi chez moi."
- 5) Comme c'est l'usage au moment de l'échange des paroles rituelles ("parler dur"), le Maître de maison offre d'abord le cigare cérémoniel pendant qu'il prononce ses paroles d'accueil, puis fume à son tour lorsque répond le Maître des invités. Il lui offre alors de la coca, ainsi qu'à tous les invités qui l'accompagnent.

- Pourquoi prends-tu de la coca, lui dit alors sa femme. (Ne m'as-tu pas demandé de griller ceci?) Voici, c'est grillé...¹⁾
- J'ai déjà pris ma coca. Mange-les toi!
- 1125 -- Bien."
- Elle ouvrit le sachet (de feuilles). Elle vit les grands mojojoï.²⁾
- Yee! Beau-frère, dit-elle. Regarde! Qu'est-ce que ça peut être?"
- Il prit les énormes vers:
- "D'où (ça vient)? demanda-t-il, en les regardant.
- 1130 -- Non, c'est quelque chose que vous ne connaissez pas. Ce sont des mojojoï.
- Viennent-ils de là-bas, frère? Vraiment? demanda-t-il. Je n'ai rien vu. Yee, j'allais faire un bal sans rien à manger³⁾ en ce temps-là. Je veux cette nourriture, frère (aîné).
- Bien, frère (cadet). Il y en a. Je sais où c'est. Allons-y (si tu veux).
- 1135 -- Il n'y a pas de viande ces temps;³⁾ pour ça allons-y."
- Ils s'en allèrent. Kawarimi dit à sa femme:
- "Prends un grand panier et viens avec mon frère (et moi)."
- Ils s'en furent. C'est pourquoi, depuis ce temps, le milpesillo se fend (si facilement) en deux. A ce moment Kawarimi sut..." Il dit:
- 1140 -- C'est là."
- (Il y en avait) beaucoup, énormément, des masses, comme du sable (en vagues), encore bien plus...

1) Il s'agit bien sûr des mojojoï. On prend toujours la coca à la fin du repas.

2) Les Yukuna récoltent deux espèces; Kawarimi invente ici les plus gros.

3) Une fois de plus la parole mythique confond le passé immédiat de la narration avec le passé de la temporalité mythique, de telle sorte que l'on ne sait plus si, à cette époque, dans les temps mythiques, la contre-prestation de viande était nécessaire. Quoiqu'il en soit, le résultat est qu'elle est maintenant devenue nécessaire. Maotchi est donc content de savoir qu'il y a de la viande dans un rastrocho près de la maloca, à un endroit où il n'en a jamais vu...

4) Il sut ce qui allait se passer. Il sut qu'il allait parvenir à ses fins.

-- "Les voici, frère... Je tiens (l'arbre ouvert. Pendant ce temps vous les ramassez) vite. D'accord, frère?"¹⁾

1145 Il les retirait vite (de l'intérieur du tronc).

-- "J'ai peur... On ne sait jamais..."²⁾

-- Non, (tu sais bien que) je suis homme!"³⁾

(Mais) il savait. Il s'alarma quelque temps. Il ramassait rapidement. Un craquement?⁴⁾ Vite. Déjà c'était lourd. Les deux, avec sa femme

1150 (ancienne femme de Kawarimi) en récoltèrent (beaucoup). Ensuite, peu à peu ils prirent confiance. Alors il lâcha le piège sur eux. Cela fit: nita... Yee, il (les) tua tous les deux.

-- "Oui, dit-il. Maintenant allez-y et voyons!"⁵⁾

Il rentra content. Il pensa: "J'y suis allé (dans le monde-du-bas),

1155 qu'ils aillent (aussi) et on verra s'ils en reviennent comme des hommes."⁶⁾ Il revint (à la maloca). Après tout cela, le lendemain déjà, il prit la femme de son frère, la femme de Maotchi. Elle lui demanda:

-- "Où est-il (Maotchi)?

-- Ne t'en fais pas pour lui."⁷⁾ Il va où il veut et fait comme il veut.

1160 (On verra) s'il devient comme moi et (sait) revenir par ici."⁸⁾

1) Kawarimi tient les deux parties du tronc ouvertes pendant que Maotchi et sa femme ramassent les mojojoï. Mais Maotchi se doute bien du danger qu'il court.

2) Litt.: Je suis en danger... Nous ne savons pas (ce qui peut arriver).

3) Justement pour cela, Maotchi ferait bien de se méfier...

4) Le tronc sous tension gémit un peu.

5) C'est-à-dire: "Maintenant allez-y à votre tour dans le monde-du-bas et voyons comment vous en revenez."

6) Litt.: S'ils sont devenus des hommes. Allusion aux combats au gourdin qui avaient originalement lieu durant le Bal d'umari et où les adolescents éprouvaient leur courage.

7) Litt.: Il est déjà assez?

8) Sous-entendu: Alors aussi il sera homme.

- Elle se dit; "Serait-ce qu'il l'aurait tué?... Ça y est, il l'a tué ignoblement." (Mais) déjà il se mettait dans la fête.¹⁾ Le bal des fruits d'umari (cueillis par) Maotchi. Ainsi le lendemain fit-il la fête: les gens arrivèrent et dansèrent chez Kawarimi; ils dansèrent chez l'ancienne femme de Maotchi. Plus tard il lui dit: -- "J'ai vu là-bas beaucoup (de fruits) de huansoco.²⁾ Allons-y, je les cueillerai pour toi.
- Allons-y," dit-elle.
- Ils s'en allèrent. Trouvèrent la palmier de huansoco.³⁾ Il était très chargé:
- "Pour toi, je vais monter les cueillir."
- Il grimpa. Il y en avait beaucoup. Il coupa (les grappes): kujla, kujla.⁴⁾ Il lui jeta et dit:
- "Manges-en, moi je mange ici (en haut).
- Descends ici!" dit-elle.
- Il mangea en haut. Il vit des grues⁵⁾ qui passaient:
- "Yee!" dit-il.
- Les grues étaient loin. (Il se dit: "Je vais les) appeler." Il les appela:
- "Compagnons... Ainsi en ce temps, (je vais) les appeler pour aller avec elles...
- Grues. C'est moi qui vous appelle. Descendez, (venez) ici!"
- Kawarimi les appela:
- "Compagnon-on-on-on-ons, compagnon-oo-on-on-on-ons!"
- D'autres vols de grues passèrent. Ainsi déjà trois (groupes étaient passés. Les dernières) entendirent. Elles descendirent jusque vers lui:

1) C'est-à-dire que Kawarimi supplée le Maître de cérémonie, reçoit les invités et par là devient le nouveau Maître de maloca.

2) Couma Guianensis.

3) Litt.: Le huansoco planté droit.

4) Bruit des coups de machete.

5) Jabiru, (Jabiru mycteria, plus exactement). Le mythe en parle au masculin et Kawarimi s'adresse à elles (eux) au singulier (comme s'il s'agissait d'un nom collectif).

-- "Qui (nous) appelle?"

-- Moi, compagnons. Je vous appelle parce que je veux aller avec vous.

1185 -- Bien, viens!"

(Les dernières) portaient le mortier à coca. Elles descendirent en bas, vers lui. Alors elles l'épouillèrent¹⁾ complètement: t, t, t, t, t, t, t, t, t... (Ils lui mirent leur plumage sur le corps et il s'élança vers le haut... Il ne vola qu'un peu.²⁾ (Il était encore trop)

1190 lourd. Ils tuèrent encore des poux, jusqu'au dernier: pa, pa, pa, pa, pa, pa. Ils lui dirent:

-- "Nous allons passer (au-dessus) des malocas de gens. Ils vont appeler:

"Grues noi-oi-oi-oires!" Ne les regarde pas. Tu feras attention?! (Sinon tu vas tomber).

-- Bien."

Ainsi s'en furent-ils avec lui, avec Kawarimi. Ils volèrent tout en haut,³⁾ en rond, (tournant en rond lentement). Ils arrivèrent enfin

1195 à leur chemin. Il les suivait. Puis ils s'arrêtèrent et dormirent. Kawarimi observa que les grues fabriquaient un piège à raton⁴⁾ et un barrage à poissons.⁵⁾ (Puis) par la pensée d'autres (grues) allèrent dans la maloca (humaine toute voisine); par la pensée ils mangèrent de la coca, de la cassave et de la viande. Kawarimi les vit (de même) posséder les femmes dans leur hamac.⁶⁾ Kawarimi observa aussi les hommes. Il remarqua que, à cette époque, les grues dormaient (dans les branches) basses. Ainsi dormaient-elles en leurs temps.

1310 Quelqu'un (de la maloca) dit: "J'ai aperçu des grues, préparons

1) Litt.: Ils tuèrent tous ses poux. (Pediculae sp.)

2) Litt.: Ça n'allait pas bien.

3) Litt.: Remonter le courant (comme en aile delta).

4) Il s'agit d'un piège que l'on place généralement dans la chagra et qui est fait d'un lourd épieu reposant à l'une de ses extrémités sur des bâtonnets, en équilibre instable et qui doit tomber et écraser le raton qui s'engagerait imprudemment dessous.

5) Litt.: Ils barrèrent avec un barrage en claies, l'embouchure du ruisseau pour avoir du poisson: manière de chasser des grues. (Il s'agit du haut clayonnage utilisé dans la pêche au barbasco).

6) Le mythe décrit la mauvaise réputation des grues qui semblent toujours vouloir se percher à proximité des campements et des maisons humaines, comme si elles allaient profiter de la première occasion venue pour chaparder tout ce qu'elles trouvent. On considère aussi qu'elles espionnent les hommes et écoutent leurs conversations.

- des flèches (empoisonnées de sarbacane) pour les tuer.¹⁾ De nuit ils préparèrent des flèches. Ils s'en allèrent (alors) guetter les grues.
- 1205 Le jour était sur le point de se lever. Ils tuèrent des grues. Et puis d'autres crièrent:
- "Ah! J'ai été piqué par une conca.²⁾
- Un scorpion m'a piquée, cria une autre.³⁾
- Une araignée m'a mordue, s'exclama encore une autre.
- Ayaha! (L'autre) conca⁴⁾ m'a piquée."
- 1210 Kawarimi vit alors une grue tomber: morte... T00oooo oo.⁵⁾
- Il s'écria:
- "Des hommes sont en train de nous tuer. Partons! Allons-nous en! Lorsque vous croyez⁶⁾ que ce sont des concas qui vous atteignent, ce sont (en fait) des hommes qui nous tuent. Allons-y, partons!"
- Ils s'envolèrent là-bas, en ce temps: pbrUUuuuu uu u. D'autres encore
- 1215 s'envolèrent. En haut les grues (se) dirent:
- "Comment compagnon, c'était des gens qui nous tuaient? C'est vrai compagnon?
- Oui.
- (Dès) maintenant nous dormirons en haut."
- C'est pourquoi (désormais) les grues dorment en haut (des arbres).
- 1220 A cause de Kawarimi. Ainsi les grues dorment-elles maintenant tout en haut. On ne peut (plus) les tuer. Ensuite elles repartirent.

1) Les plumes de grues sont recherchées pour la fabrication des ornements de bals rituels.

2) Litt.: Une conca m'a atteint. Les conca sont des grandes fourmis (non ident.) dont la piqure est extrêmement douloureuse.

3) Litt.: Ecrevisse (empoisonnée) au curare. (A cause de ses piques, en langage de grue).

4) Autre fourmi conca dont la piqure est encore plus douloureuse. (Non ident., mais l'informateur explique que la carapace de sa tête est brillante).

5) Parfaite description de la chasse à la sarbacane avec les flèches empoisonnées. Après quelques instants, les oiseaux touchés tombent comme des pierres. En général la chasse a lieu au petit jour, lorsqu'ils sont encore un peu endormis.

6) Litt.: "Vous dites vos corps..." ont été touchés par des concas.

Elles arrivèrent au-dessus d'une maloca avec des gens. Alors ceux-ci appelèrent les grues:

-- "Grues noi-oi-oires."

Kawarimi regarda: du coup il tomba à pic. Déjà elles descendaient
1225 après lui. Il allait presque toucher (le sol) lorsqu'au même instant
elles (le rejoignirent) et le soulevèrent...¹⁾

-- "Maintenant ne regarde plus en bas, (sinon) tu vas tomber.

-- Bien."

Elles (lui) répétèrent :

1230 -- "Attention, ne regarde pas en bas!

-- Bien."

Ils continuèrent (dans) leur chemin (aérien). S'arrêtèrent encore une fois en haut, ne descendant qu'un peu (pour dormir). Ils firent un piège à raton, un barrage à poissons. Ils repartirent une nouvelle fois. Une grue dit (à Kawarimi):

1235 -- "Nous allons (maintenant) bientôt nous arrêter. On va récolter
(d'abord des fruits) de huansoco²⁾ ici, pour notre tante.³⁾

-- Bien."

En ce temps là, ils ramassèrent (des fruits) de huansoco.

-- "Nous allons maintenant (bientôt) arriver, cet après-midi, chez
notre tante.

1240 -- Bien.

-- A peine arrivés, (nous alignerons) nos pieds pour que le mari de notre tante puisse nous saluer. Alors ne retire pas tes pieds. Fais attention: à peine serons-nous arrivés, qu'il viendra nous saluer. C'est un anaconda.⁴⁾ Aussi pour nous saluer fera-t-il (bouger) sa langue.⁵⁾ Nous

1245 allons (alors) lui répondre: "Kuhu." Prépare-toi, sois prêt à bien lui

1) Litt.: Elles le soulevèrent de son trou.

2) *Couma Guianensis*.

3) Soeur du père. Les grues vont rendre visite aux gens d'une maison du groupe exogamique (et linguistique) allié.

4) Eunectus murinus.

5) Comme tout serpent qui cherche à identifier un objet inconnu.

répondre! Tu as bien entendu compagnon?"

Ils repartirent. Arrivèrent à la maison de leur tante:

-- "Ehe he he he he huuu u! firent-ils à leur tante.¹⁾

-- Mes neveux, s'exclama-t-elle.²⁾

1250 -- (Alors) tu es toujours là, tante!

-- (Toujours) ici, tchiritititititititituuuu!"

Ils s'assirent sur toute la longueur du banc des étrangers,³⁾ qui

(en l'occurrence) était fort long. Puis celle-ci les salua (un par un):

-- "Mon neveu?

1255 -- Tkt."⁴⁾

Puis une autre salutation, et encore une autre, et encore un autre

(ainsi de suite) jusqu'à la fin. Ainsi tous la saluèrent. Peu après, ondulant,⁵⁾ Kawarimi vit venir l'anaconda. Pamitewa arrivait.⁶⁾ Ils

mirent leurs pieds (en ligne). Ils le saluèrent: petchu, petchu.⁷⁾

parlait-il avec sa langue.

1260 -- "Huke," salua l'un.

-- "Huu," fit un autre.

Il arriva à l'endroit de Kawarimi. Sa tête passa sur (ses pieds). Il était à moitié passé (lorsque Kawarimi) retira ses pieds en arrière.

Il eut peur de l'anaconda. Il retira (ses pieds), kuela, kuela, sans

1265 répondre. Du coup...

-- "Haike! cria la femme de l'anaconda. Mes enfants quelqu'un est venu avec vous."⁸⁾

1) C'est le cri que l'on pousse en arrivant près d'une maison pour annoncer sa présence. Durant les rituels, ce sont aussi les cris d'allégresse.

2) Litt.: Mes neveux jusqu'à la fin. (C'est-à-d. tous les participants du groupe).

3) ñakaruji de ñakare: maison et -ji suffixe privatif. Litt.: le banc qui n'est pas tout à fait de la maison, comme le reste (cf. Jacopin 1972).

4) Oui affirmatif en langage de grue.

5) Litt.: titubant (comme un animal ensommeillé).

6) Nom propre de l'anaconda.

7) Bruit de la langue du serpent.

8) Litt.: Vous a suivi.

-- Non tante, ce sont des jeunes."¹⁾
 Elle prit de l'aji²⁾ et un tison. Elle les prit et les mit dans (un
 1270 bout de) céramique. Elle (souffla et) fuma. Les grues dirent (à
 Kawarimi):
 -- "Compagnon, compagnon, passe vite ton nez par la lucarne..."⁴⁾
 Vas-y, vas-y."
 Aussi mit-il sa tête dehors (pendant ce temps...) elle les fuma:
TTTTTttttttsssss.⁵⁾ S'il avait alors éternué, Pamitewa l'aurait tué.
 Les grues firent tkt, tke, tke, avec leur bec.⁶⁾ Elle les enfuma
 1275 Ttss, de-ci de-là: elle fit (de la fumée) tout le long (et autour)
 d'elles. Et puis son aji fut épuisé.
 -- "Aha?! dit la grue. Tu vois bien ce que je t'avais dit. Ce
 sont (seulement) des jeunes qui nous accompagnent.
 -- Bien, mes neveux. Peut-être que c'est ça!?"⁷⁾
 (Mais) déjà Kawarimi lorgnait la fille de Pamitewa... Il songea pour
 1280 lui même: "Pourquoi pas?...⁸⁾ Restons!" se dit-il. Les grues

- 1) Litt.: De nouveaux enfants. (C. -à-d. les jeunes grues nées dans l'année).
- 2) Capiocum sp.
- 3) La tante brûle de l'aji en soufflant sur une braise. Cela provoque un fumée âcre, à laquelle il est difficile de résister. (On utilise aussi ce fait en chamanisme; l'aji chamannique est conservé au-dessus du feu, où il sèche, dans un petit panier). Les grues qui n'ont qu'un bec, ne sont évidemment pas sensibles à ce point à la fumée.
- 4) kuayu petit ouverture de forme géométrique, pratiquée dans l'enceinte de la maloca.
- 5) Elle souffle sur le tison.
- 6) Litt.: Avec leurs nez. (Elles sont néanmoins incommodées par la fumée).
- 7) La tante ne semble pas très convaincue.
- 8) Si Kawarimi était une grue, elle serrait sa cousine croisée.

commencèrent à danser le bal de la perche.¹⁾ Longtemps (ils dansèrent, jusqu'à) minuit. Presqu'à l'aube Kawarimi tomba comme une pierre (endormi), sous un petit siège:²⁾ Tu'uke... Il tomba!

-- "Yeéh! Dirent les grues. Compagnon, lève-toi maintenant: On s'en va! dirent-elles.

1285 -- Non, pas maintenant...

-- (Si), on continue.

-- Non, compagnon, non pas encore!"

Les autres s'en allèrent: tbrUUUUuuuuu uu u. Et encore d'autres, et d'autres, et d'autres.

1290 -- "Hé! Compagnon!"

Elles le secouèrent.³⁾

-- "Allons-y, compagnon.

-- Non."

Déjà elles s'apprêtaient à partir sans lui. Elles le secouèrent encore:

1295 -- "Partons compagnon!

-- Non.

-- Laissons-le. On va l'abandonner. Elles s'en allèrent, (après) lui avoir enlevé son plumage.

1) C'est la fête la plus importante des Yukuna. Au centre de l'aire de danse, entre les quatre piliers de la maloca, on plante une longue perche au sommet de laquelle on attache un sonnaille; à son pied on met deux plateaux de bois semi-circulaires, sous lesquels une caisse de résonance est creusée directement à même la terre. Lorsque les danseurs tournent autour de la perche en chantant, l'un d'eux la secoue en rythme, à l'aide d'une cordelette attachée à hauteur d'yeux; de ses pieds il fait sonner les plateaux de bois selon la cadence qu'il donne par ailleurs à la perche. Par résonance les mouvements de celle-ci deviennent de plus en plus amples, si bien que la sonnaille finit par vibrer régulièrement, et qu'elle s'entend au loin, comme si elle annonçait au reste du monde qu'il y a fête dans la maloca.

2) Il s'agit des petits sièges de bois que l'on trouve généralement dans les malocas. (Dans la discussion, notre informateur désavoue personnellement nettement les intentions de notre héros).

3) En fait Kawarimi veut rester pour prendre la fille de l'anaconda.

- "Oh mes neveux! se plaignit la tante, une fois seule. Vous venez toujours en coup de vent. C'est à peine si on vous voit..."¹⁾ Et voici qu'ils ont (encore) laissé quelque chose de rien du tout,²⁾ dit-elle, en balayant la maloca. Elle le fixait des yeux.
- "Hé, ma fille! Il est couché ici, dit-elle. Donne-moi le plumage du petit perroquet,³⁾ qu'il puisse le rejoindre."
- 1305 Elles le lancèrent les yeux rivés sur lui: tu'uwi, tu'uwi...⁴⁾ te'uke. Il n'alla pas plus loin.
- "Non, dit-elle, apporte-moi le plumage de la petite aigrette (Ibis)."⁵⁾ Elles le lancèrent: tcha'a, tcha'a, pfu pfu pfu... pu'uke. Il alla (cependant) assez loin. En pensée il se dit: "Qu'ils me jettent là-bas, (assez loin)."
- 1310 -- "Ma fille, mets-le là-bas, au port, de l'autre côté du ruisseau, dit-elle. Qu'il suive leur chemin!
- Bien," répondit-elle.
- Elle le prit et le lança: pupupupupupupuuuuu...pu'uke. (Il tomba près de l'eau). Elle le jeta une nouvelle fois: pupupupu...
 1315 pu'uke... de l'autre côte du ruisseau. Encore un fois elle alla vers lui. Mais au moment même où elle voulut le relever, au même instant il cessa, redevint homme et du coup la pénétra. Elle revint pleurant et criant (vers la maison): "Ihi, ihi!" (Sa mère) lui dit:
- "Qu'est-ce que tu as?
- 1320 -- Tu le demandes? Qu'est-ce que tu m'as donné là?⁶⁾ Il m'a violée!" Aussitôt Pamitewa sortit de la maloca. Il le suivit à toute vitesse, à la poursuite de Kawarimi... (Mais) après quelques temps, il abandonna.

1) Litt.: Pourquoi vous venez en courant et pourquoi pas montrer votre personne?

2) Litt.: Ainsi foutu. (C'est-à-d. dont on ne sait que faire: ça ne parle pas vraiment, ça ne marche pas vraiment, du moins pas comme un grue, ni comme un anaconda.

3) Forpus conspicillatus.

4) Bruit de vol et... de chute.

5) Eubulcus ibis.

6) Elle pense probablement que sa mère agit délibérément.

- Kawarimi courut (sans s'arrêter): kuru, kuru, kuru. Il arriva à un endroit en impasse... Il était dans un piège d'I'imu. Les barrières semblaient toucher le ciel...¹⁾
- 1325 -- "(Elles vont) de là-haut jusqu'à notre monde (ici-bas)... Je le touche?" (Se demanda-t-il). Il toucha (le piège) de sa sarbacane.²⁾ Du coup cela l'arrache vers le firmament, l'enlevant (d'un coup) vers le haut... (Tête) en bas, il était maintenant dès lors pendu (par
- 1330 un pied, comme on attache) un hamac. Kawarimi dit:
 -- "Cette fois... Lorsqu'il arrivera... Je suis mort."
 Alors il inventa la diarrhée et s'en mit par tout le corps: sur le ventre, sur sa poitrine et (jusqu') aux pieds. Puis I'imu dit à sa fille:
 -- "Fille, I'imulanaru,³⁾ (va voir si quelque chose est tombé dans le piège!)"
- 1335 -- Non, répondit-elle, à chaque fois je vais voir cette saleté (pour rien)...
 -- Jamais I'imulanaru ne m'obéit, (se lamenta-t-il)."⁴⁾
 Il prit son gourdin, empoigna sa massue de combat:⁵⁾
 -- "Huuuumm!" cria-t-il...
 Là-bas Kawarimi entendit:
- 1340 -- "Il vient pour m'attraper. Maintenant cet animal⁶⁾ me tuera, c'est sûr! Il va me tuer!"
 I'imu retrouva (son piège), il vit sa proie crottée (des pieds à

- 1) Il s'agit des pièges que nous avons déjà vus et qui sont formés de barrières obligeant les animaux à passer par un seul endroit où l'on pose un lacet. (Cf. plus haut les pièges posés par les grues ou encore celui dans lequel tombe la colombe). Etant donné les dimensions du dispositif, I'imu ne peut être qu'un géant. Son nom par ailleurs n'évoque rien pour les Yukuna lorsqu'on leur pose la question; la racine du mot se rapporte cependant au feu naturel, au feu de la foudre, sauvage et non domestiqué.
- 2) Mawiko: la sarbacane de Kawarimi, la (première) sarbacane originelle. (Cf. plus haut).
- 3) Nom propre de la fille d'I'imu. Litt.: Petite-fille d'I'imu.
- 4) Litt.: Quoique je fasse, jamais je ne tombe (juste).
- 5) Cf. plus haut.
- 6) Kawarimi ne sait pas encore qu'il s'agit du géant I'imu.

la tête) (et toute couverte) d'abeilles...¹⁾ Il dit:
 -- "(Aïe!... Sur tout le corps de) cet animal... Saloperie d'I'imulanaru!
 1345 Vieux déchet!²⁾ Bout d'orteil! Jamais elle ne m'obéit. Et voilà
 maintenant que cette saloperie pourrit dans mon piège. Une si belle
 prise... Toute pourrie! C'est la faut d'I'imulanaru."
 Il le détacha. Confectionna un carterigiano.³⁾ Prépara (aussi) une
 bande frontale. Il emballa l'(énorme) étron diarrhéique. L'amarra
 1350 de part en part et serra (le lien). Puis il pris sa massue et
 l'enfonça dans son anus. (Kawarimi ne broncha pas). Il paraissait
 comme mort.⁴⁾ I'imu se dit: "Il est mort."⁵⁾ Il prit une liane
 épineuse⁶⁾ et l'attacha pota pota: bien serrée (autour du) corps
 puant... Kawarimi retint son souffle de toutes ses forces.⁷⁾ Puis
 I'imu l'abandonna un instant pour soulever le carterigiano. Il le
 1355 chargea... Kawarimi soupira à peine...⁸⁾ Teji'i:⁹⁾ il le (laissa
 brusquement tomber par terre). Il prit sa massue pour l'assommer¹⁰⁾
 (définitivement). (Mais Kawarimi) par la pensée lui souffla: "Ne
 fais pas, ne fais pas!" Il lui remit alors (sa massue) tchau tchau
 dans l'anus. (A nouveau il ne broncha pas). I'imu se dit: "Peut-
 être est-il (vraiment) mort!" Il le rechargea (et s'en retourna.
 1360 Mais) il le posa à l'orée de la forêt. (Ensuite il le nettoya
 complètement avec des feuilles du palmier wejirita⁶⁾ qui était là).

1) Non ident. Espèce qui affectionne effectivement les déjections humaines.

2) Le mot d'I'imu signifie litt.: ongles, cheveux, etc. Ils sont aussi associés aux fèces parce que comme déchets humains, ils peuvent donner prise aux mauvais esprits.

3) Sorte de hotte que l'on tresse sur place, dans la forêt, avec deux rameaux de palmier.

4) Kawarimi fait le mort.

5) Litt.: Sa pensée est morte.

6) Non ident.

7) Litt.: Il empêcha son coeur de mourir. A cause de la douleur: le lien met ses chairs à vif.

8) Litt.: Il dit un souffle: il murmure.

9) Bruit de la chute du carterigiano.

10) Litt.: Frapper à la tête.

Il rentra (chez lui) furieux:

-- "Bien, fille..."

- 1365 Elle était en train de préparer de la cassave. Dès qu'il arriva, il ménagea un trou dans les tisons du foyer ¹⁾. Il y mit ses paquets d'excréments (à cuire): moto, moto, moto ²⁾. Puis il mangea (le tout). Il n'échangea pas un mot avec sa fille. Il prit seulement la cassave avec les excréments, kau, kau, kau ³⁾: (il prit un paquet), et vite un autre, et vite un autre... Déjà il avait terminé. Il
- 1370 prit (rapidement) de la coca et s'en alla chercher du bois pour le feu. Elle se dit: "Qu'a-t-il pris dans son piège?... Je vais voir!" se dit-elle en sortant. Elle trouva quelque chose d'amarré (dans un carterigiano) et de ligoté ⁴⁾, qui lui dit:
- Ton père va maintenant me tuer... (On peut) m'appeler malheureux. (Mais) je te le jure ⁵⁾ (si tu me délivres) je coucherai avec toi. Du
- 1375 coup, dès qu'il eut dit cela, elle tira (en arrière) sur le lien qui la retenait ⁶⁾. Du même mouvement rapide elle tira (en arrière) sur l'hameçon de son père et attrapa un chevreuil roux ⁷⁾. Elle le ramena et le mit dans le carterigiano ouvert ⁸⁾. (Mais elle n'eut pas la force de l'attacher assez) fermement. Puis elle emporta aussitôt Kawarimi et le cacha (non sans l'avoir) entravé (près de la maison).
- 1380 Ensuite I'imu revint. Il fit immédiatement du feu et fabriqua un boucan. Il alla alors chercher (sa prise): "Huuumm!" (Fit-il en la chargeant). En se renversant (en arrière pour l'arrimer) il remarqua que ses

1) Litt.: Il ouvrit le feu. Il fait un trou dans les braises du feu sous la platine pour y griller ses excréments.

2) Bruits des feuilles de palmier dans lesquelles I'imu a emballé sa nourriture et qui craquent en brûlant dans le feu.

3) Bruits de mandibules et de déglutition.

4) Elle n'a jamais vu d'homme, ou du moins... dans cet état.

5) Litt.: Je te le dis bien.

6) Allusion au noeud que l'on défait en tirant d'un coup sec sur le brin libre.

7) Mazama sp. Cette sorte d'hameçon végétal est la seule arme (de chasse) d'I'imu.

8) Litt.: dont le lien est mort.

liens étaient desserrés et qu'elle était (comme) rousse:

-- "Saleté, dit-il... Saloperie d'I'imulanaru! Appela-t-il... Es-tu venue ici?

1385 -- Non, je ne suis pas allée là-bas.

-- Ainsi tu dis que tu n'es pas venue ici?... Saleté, tu prends toujours ce qui est tombé dans mon piège et à chaque fois tu en fais ton amant.¹⁾ C'est toujours ainsi... Ne dis rien (surtout, sinon) je sors (ma massue) et je t'assomme!"

1390 La nuit les surprit là. Kawarimi et I'imulanaru dormirent tête-bêche, pieds contre pieds²⁾ (dans le même hamac). I'imu prit alors son hameçon et le jeta... (Celui-ci tomba) dans les cheveux de Kawarimi. I'imulanaru s'écria, comme s'il s'agissait de ses cheveux:
-- "Eh, mes cheveux!

1395 -- Qu'est-ce que tu dis? Tu as tant de cheveux maintenant?... Bien fille, enlève-le de ta tête...

-- Aïe, papa, sur mon mollet!³⁾ Dit-elle.

-- Saleté, maintenant ce sont ses mollets!⁴⁾ Saloperie d'I'imulanaru! dit-il, en ce temps. Ma proie ne va pas m'échapper ainsi...!"

1400 Il abandonna (son hameçon), saisit un tison et le jeta à l'est, à l'ouest, au nord, au sud et le monde⁵⁾ se mit alors à brûler: moslo, moslo, moslo, moslo.⁶⁾ Le monde (entier) était en train de brûler. Les animaux arrivaient là (vers lui) et il (les) tuait, il tuait, il tuait, il tuait. Elle dit à Kawarimi:

1) Litt.: Tu prends mon piège mort, ma nourriture (synon.) puis il est ton mari.

2) Litt.: Pied-personne.

3) Il s'agit bien sûr du mollet de Kawarimi. I'imu lance son hameçon dans l'obscurité, car il se doute bien que sa fille lui ment.

4) La parole mythique utilise à cet endroit une forme de préfixe rare signifiant sinon le neutre, du moins une confusion du masculin et du féminin.

5) Le monde, c.-à-d. litt.: la forêt, la selve. Litt. les points cardinaux sont:
Est: Grand fleuve (Caquetà & Amazone?)
Ouest: En haut, c.-à-d. "vers où le soleil se cache."
Nord: Côtes du corps, (du tronc, du buste). Soit le côté droit.
Sud: Autres côtes du corps. Soit le côté gauche.

6) Bruit du feu de forêt.

- 1405 -- "Le savoir de mon père est très grand,¹⁾ sauve-toi comme (tu peux)!
Va !...:"
(Il se changea en minuscule insecte)²⁾ et se mit dans la rikota d'un
taro.³⁾ Il fit le tour (extérieur) de l'habitation.⁴⁾ Vit le taro
encore debout:⁵⁾
-- "Et là, ça n'a pas brûlé? demanda I'imu.
-- Laisse ça, dit-elle, tu as déjà brûlé toutes mes plantes."⁶⁾
1410 I'imu fit le tour de l'autre côté de la maison. Kawarimi en (profita).
Il forma une petite araignée.⁷⁾ Ainsi s'enfuit-il sur sa toile
d'araignée.⁸⁾ I'imu arriva autour de la maison. Il vit la toile
d'araignée:
-- "Ahu! Voici ma proie qui s'enfuit!"
Il suivit Kawarimi (à la trace dans la cendre): ici, ici, ici. Déjà
1415 il allait l'attraper lorsque la petite araignée entra dans un (vieille)
termitière.⁹⁾ I'imu la rejoignit et dit:
-- "Ça y est, elle est entrée là-dedans!"
Il rasa la termitière, (arrachant) le pourtour: mutu, mutu...

1) Sous-entendu: "Je ne peux plus rien pour toi..."

2) Sur ce point le mythe n'est pas clair. (Peut-être parce que tout se passe si vite...). Quoiqu'il en soit il s'agit d'un minuscule insecte (1-2 mm).

3) rikota est l'endroit d'une plante qui contient de l'eau entre la tige et le pétiole. Il s'agit probablement de Xanthosoma Sagittifolium (Schott).

4) Le mot utilisé signifie rancho, ranchito (esp. vernac.), c.-à-d. abri plus que maison; en tout cas jamais une telle habitation ne pourrait avoir une fonction rituelle.

5) Le plant de taro échappe au feu parce qu'autour des maisons l'érosion est telle, qu'il n'y a plus que du sable.

6) Litt.: "Laisse vivre ma maloca." Cela suppose que tout a brûlé, y compris la chagra d'I'imulanaru qui dépend de la maison où elle habite...

7) Non ident. Petite araignée que l'on observe au point du jour et qui tisse sa toile pendant la nuit au dessus du foyer; elle laisse aussi sa trace dans la cendre.

8) Litt.: Ses ficelles.

9) Il s'agit d'un tronc mort et pourri, percé de galeries de termites (non ident.).

- "Haïka! dit la termite. Pourquoi détruis-tu ainsi ma maison?"¹⁾
- 1420 Déjà Kawarimi en était sorti. Du coup I'imu se précipita. Kawarimi arriva alors chez Iñapuraji:²⁾ il vit une vaste (marmite) circulaire.³⁾ Il en fendit le pourtour...⁴⁾
- ("As-tu fini de cuire?" Demanda Iñapuraji à sa marmite: Personne ne répondit. Il alla voir. Il trouva sa marmite cassée:)⁵⁾
- 1425 -- "Qui est-ce qui me fait du mal, qui est-ce qui ne veut pas que je sois au monde?!"⁶⁾
- (Il apporta ensuite) une grande quantité de feuilles et y mit le feu:⁷⁾ Huhu.⁸⁾ Mais à ce moment il tomba dedans (à la renverse) et se brûla (la face postérieure du corps: les oreilles, les cheveux, les yeux)...⁹⁾
- Kawarimi toucha alors Iñapuraji avec sa sarbacane pour voir s'il
- 1430 était mort. Ainsi lui cassa-t-il encore les deux incisives (supérieures, au centre):

1) I'imu détruit la termitière en y enfonçant sa massue. C'est pourquoi, encore actuellement, ces termitières donnent l'impression d'avoir été dévastées à coup d'épieu.

2) Litt: Chevelure de diable. A cette époque (mythique) il s'agit d'un géant anthropomorphe, alors que maintenant c'est une libellule. L'informateur n'a pas d'explications.

3) Il s'agit d'un plateau rocheux aux abords du Caquetà (Araracuara) . Le nom de la marmite de Iñapuraji est nuñamare et la cassave qu'on y grille s'appelle nutchamare. Il est difficile de saisir le sens de ces mots qui n'appartiennent pas (ou plus) à la langue courante, on peut cependant y découvrir le suffixe nu-: mon, mien; la racine ña: nourriture; le suffixe -tchaje: grand, rond, vaste et le suffixe -mare: des anciens, (rituel).

4) Une autre version prétend qu'il frappa et fendit la roche de sa sarbacane (mawiko).

5) Entre parenthèses, texte d'une autre version.

6) Paroles standards, ce sont les suivantes: na'ika ile la'ari nuka tchapuwani unka watajla numaka esawatchu... Litt.: Qui ainsi me fera si mal qui ne désire pas que je vive dans la forêt (le monde).

7) A cet endroit notre informateur ajoute simplement, sans plus d'explications: "Iñapuraji va vers Kawarimi."

8) Bruit du feu de feuilles.

9) Ce qui explique l'apparence actuelle des libellules. L'expression mythique est pajimō, c.-à-d. litt.: bouche de maloca (à ne pas confondre avec porte -principale- de maloca). Notre informateur ajoute simplement, sans plus d'explications: "Bouche et face vers le haut."

- "Misère, comment ai-je pu lui faire tout ce mal?... Hé, compagnon! dit-il. Non, j'ai fait ça pour (marquer) ceux qui ont cessé d'être des enfants...¹⁾ Compagnon, je t'appelle, dit-il, parce que je suis pitoyable. I'imu me poursuit et (veut) me tuer. Je t'en supplie,²⁾ sauve-moi et aussitôt je resterai avec toi.
- 1435 -- Vraiment, compagnon? demanda Iñapuraji... Bien, (d'accord)!" I'imu était presque là.:
 -- "I'imu vient!"...³⁾
- 1440 Il cacha Kawarimi dans son barrage-claie (sous l'eau). Il entendit grogner, appeler: "Huuumm"... I'imu arriva et dit tout de suite:
 -- "Ma proie est cachée là au fond (de l'eau)."
 (Il s'apprêtait à l'en) sortir...⁴⁾
 -- "Aïe! dit Iñapuraji. Attention, tu vas me casser mon truc. Attends, je vais y aller (moi-même) et si je le vois (pour toi) je te le sors:
 1445 Yepo'ehōtcha... Parihōtcha"...⁵⁾ Tejee: Apparut un anaconda.⁶⁾
 -- "Voici, grand père!" dit-il.
 Il le sortit (de l'eau) et I'imu lui frappa la tête: pau, pau, pau, pau.⁷⁾

1) Traditionnellement les jeunes adolescents perdaient leurs incisives lors des joutes et des combats à la massue qui avaient lieu durant les fêtes d'umari-- pour lesquelles ils s'entraînaient--; ils étaient censés y révéler leur endurcissement. L'informateur y fait allusion et déclare que c'est à cause du geste de Kawarimi que les jeunes hommes perdent leurs dents. C'est un fait qu'encore actuellement un grand nombre de jeunes hommes ont perdu leurs incisives supérieures.

2) Litt.: Je te le dis bien.

3) Iñapuraji désigne I'imu par son nom; ils sont entre eux dans un rapport de cousins; en fait ils usent des termes métonymiques grand-père (I'imu)/petit-fils (Iñapuraji). Parlant dans sa langue, le mot utilisé par Iñapuraji ne devrait rien nous dire et pourtant il signifie litt.: Maître des humains, des hommes (genre).

4) Litt.: Fendre, rompre.

5) Iñapuraji chante dans sa langue un rythme entraînant pour haler sa pêche. Litt.: "En haut... Puier. (En haut... Puier). Etc.

6) Eunectes murinus gigas.

7) Bruit des coups. La peau écailleuse des anaconda est extrêmement dure et résistante.

-- "Non, ce n'est pas ça.

-- J'ai encore vu autre chose"...¹⁾

1450 Tejii: Apparut un caïman.²⁾ I'imu lui frappa la tête: pau, pau, pau, pau:

-- Il y a encore quelque chose. Je vais voir."

Il plongeait encore un fois: Tejee... Apparut un lamentein:³⁾

-- "C'est ça, grand-père?" demanda Iñapuraji.

1455 I'imu regarda et lui frappa la tête: pau, pau, pau, pau. Il le redressa.⁴⁾ Il l'appuya.. Le regarda... Lui frappa la tête: pau, pau, pau, pau:

-- "Yee, petit-fils, c'est ça! Regarde comme sont ses jambes, ses pieds... et sa bouche... Il n'y a vraiment rien (de plus laid).

Bien, maintenant, petit-fils, je m'en vais."

Il se leva en titubant⁵⁾ (et s'en alla). Kawarimi revint et dit:

1460 -- "Ainsi tu m'as vraiment sauvé!"⁶⁾

-- Oui, vraiment... Bien que tu sois frippon! Allons-y maintenant. Rentrons!"

Ils s'en revinrent. Ils arrivèrent (à la maison d'Iñapuraji). Kawarimi remarqua trois galettes de cassave, toutes prêtes dans un vannier.⁷⁾

(Ils mangèrent). (Le lendemain) ils retournèrent pêcher. Revinrent.

1465 Il vit une nouvelle fois de la cassave toute prête (dans) une vannier:

1) Litt.: Un autre corps.

2) Grand caïman noir: Caiman scelrops. Il semble qu'Iñapuraji invente ces animaux pour son cousin, ou du moins qu'il les lui fait découvrir.

3) Manatus sp. En Yukuna litt.: Presque mammifère d'eau.

4) Litt.: il l'assit; c.-à-d. il le posa, le mit comme dans un carterigiano.

5) Il est très chargé car il emporte ses trois proies.

6) Kawarimi s'étonne probablement qu'Iñapuraji n'ait pas laisser jouer les règles de solidarité de la parenté. Il n'est en effet pas plus qu'un étranger inconnu.

7) Comme si une femme avait préparé le repas pour eux.

-- "Voici ma maison, compagnon! Mangeons!"¹⁾

Ils retournèrent encore un fois (à la pêche). Pêchèrent. (En ce temps-là) ils mangèrent beaucoup de poisson. Lorsqu'ils revinrent, Kawarimi vit (une fois de plus) de la cassave préparée dans une vannerie. Aussi en arrivant, (se demanda-t-il): "Qui (peut bien) lui faire cela?" Il regarda de tous côtés, tout autour...

-- "Oui, compagnon, mange!"...

Ils mangèrent. Iñapuraji s'en alla déféquer:²⁾ il prit des poissons et de la cassave. Il la déroula alors sur sa nuque: pile, pile.³⁾

Kawarimi pensa pour lui-même: "Mais comment fait-il?" Lorsqu'il fut parti il mangea la cassave qu'Iñapuraji avait (déjà) mangée:

-- "Mes excréments! Huwi, huwi, huwi!⁴⁾ Compagnon, est-ce toi qui a mangé mes excréments?

-- Non, (mais il y a) quelqu'un, Himu,⁵⁾ qui mange les excréments.

-- Non, ici il n'y a pas d'Himu!"

Le lendemain à l'aube Kawarimi s'en alla déféquer. Il emporta de la coca. Il la jeta alors sur le sentier: te te. (Et du coup forma le scarabée coprophage.)⁵⁾ (Lorsqu'Iñapuraji alla déféquer à son tour), celui-ci lui grimpa sur les fesses... Il s'écria:

-- "Qu'est-ce qui me monte dessus?..."

-- Non c'est seulement ce que je t'ai dit. C'est Himu. C'est bien lui...

-- (Mais) je ne connais pas ça!"

1) Litt.: Voilà notre nourriture pour que nous mangions.

2) Comme on peut l'imaginer, chaque fois qu'il s'agit d'un terme scatologique, contrairement à l'ethnographie, la parole mythique n'est pas empruntée.

3) Iñapuraji est un géant sans anus. Il prend donc sa nourriture avec lui pour déféquer, car, en toute logique, s'il n'a pas d'anus, il n'a pas non plus de tube digestif et sa bouche lui traverse la tête de part en part. Il emporte des poissons roulés dans une grande galette de cassave, qu'il ne fait ensuite que laisser se dérouler sur sa nuque: pile, pile...

4) Iñapuraji respire difficilement: Huwi, huwi... De voir que quelqu'un lui a pris ses déjections le peine.

5) Kawarimi fait allusion au scarabée vert, bousier amazonien: Oxysternum Conspicillatum Pinotus sp.

- Encore une fois il s'en alla chercher du poisson avec lui. Encore une fois ils revinrent. Encore une fois Kawarimi vit la cassave toute prête dans une vannerie. Il se demanda: "Qui peut bien lui mettre ainsi de la cassave?... Demain je vais tomber malade."
- 1490 Un fois de plus Iñapuraji s'en alla chercher (du poisson). Kawarimi vit alors la boîte à plumes¹⁾ descendre (lentement)... "Pourquoi descend-elle?" Se demanda-t-il. Il la remit en place. La boîte
- 1495 descendit à nouveau. Encore une fois il la remit en place (en haut) et s'en fut essarter la (vieille) chagra en friche.²⁾ Il surveillait la maison. Il vit de la fumée en sortir. Il revint (vite) et vit assise, une merveilleuse femme bien en chair.³⁾
- Elle l'aperçut. (Elle voulut) retourner (dans la boîte à plumes)... (Mais) il dit:
- 1500 -- "Ne t'en va pas, ne t'en va pas!"
- Alors elle s'assit et prépara deux galettes de cassave. (Bien que d'habitude) elle en fasse chaque jour trois. Aussi Kawarimi alla-t-il s'asseoir vers la platine. Elle confectionna une galette. Elle balaya (la platine des grains) de fariña (qui s'y trouvaient encore) et en jeta sur son pénis:⁴⁾
- "Aïe, aïe, mon pénis, mon pénis!"
- 1505 -- Tu as un kékis? dit-elle.⁵⁾

1) Il s'agit de la boîte consacrée dans laquelle on conserve les ornements cérémoniels, en particulier les coiffes de plumes. Cette boîte se trouve suspendue dans la poutraison.

2) En exp. vernac.: Rosar rastrojo. Il s'agit de vieilles chagras où la forêt est en voie de reconstitution.

3) Selon le canon esthétique des Yukuna... Il s'agit en fait d'un petit perroquet: Forpus Sclateri. En Yukuna wa'atu, qui pourrait signifier litt.: un peu cul de femmes (au plur.).

4) Pour préparer la cassave on chauffe préalablement la platine. Avant d'y mettre l'amidon, on la nettoie des grains qui restent de la cuisson précédente (et qui sont comme de la fariña, le manioc sous forme de granulé grillé). Ces miettes sont donc bien chaudes, mais son geste n'est probablement pas intentionnel.

5) Elle prononce mal car c'est la première fois qu'elle entend ce mot. En effet ni elle ni Iñapuraji n'ont d'organes sexuels (ni d'anus). --Notre informateur ajoute qu'ils pouvaient copuler avec n'importe quelles parties de leurs corps—. En Yukuna pénis: uwana; wa'atu prononce: kuaka.

-- Oui, dit-il. En ce temps-là, tout le monde en a. Je suis homme.
 -- Après ma cassave, quand j'aurai terminé, je veux voir ton kékis...
 (Voilà) j'ai fini... Ton kékis, dit-elle.

-- Oui.

1510 -- Maintenant, dit-elle... (Ils firent l'amour).

-- Oh, alors maintenant tue mon mari! Je veux vivre avec toi!" dit-elle.
 Son pénis était tout enflé.¹⁾ Il se demanda comment il allait faire.

Il inventa (encore l'herbe) kuryiu.²⁾ Il souffla, (en mit) partout. Il
 s'en fut essarter. Il forma la guêpe kapereni.³⁾ Il prit leur nid

1515 et... patala, se le mit sur le bas ventre: "Oui, ainsi ça ira..." se
 dit-il. Il revint. Peu après arriva Iñapuraji:

-- "Qui a mis du blanc partout?"⁴⁾ dit-il.

-- Non, c'est toujours ainsi avec le kuryiu.

-- Où y en a-t-il?

1520 -- Là-bas."

Il s'en fut et en rapporta (les fleurs) qu'il souffla partout...

-- "Bien, dit-il. (Mais) qu'est-il arrivé à ton pénis?

-- Non, j'ai été piqué par les guêpes.

-- Où (vivent-elles)?⁵⁾

1525 -- Allons voir."⁵⁾

1) Erigé. (En Yukuna, employé en ce sens, ce mot est une obscénité).

2) Il pourrait s'agir d'une broméliacée, mais nous pensons plutôt qu'il s'agit
 d'une graminée (comme p. ex. Cynodon Dactylon sp); en tout cas ces herbes
 couvrent le plateau gréseux (supérieur) d'Araracuara. Particulièrement en
 période humide.

3) Non ident.: "Guêpe à l'habitation décorée," c'est la traduction litt.

4) Litt.: De la grue. Allusion aux plumes blanches de grues et d'aigrettes qui
 sont souvent les plus nombreuses dans la boîte à plumes.

5) Iñapuraji à nouveau doute. Notre informateur a reproduit leur conversation
 fictive:

-- "Piqué par des guêpes? Ça n'existe pas!

-- Si, si, il y en a!

-- Bon, allons voir... Il n'y a plus de guêpes que moi..."

Ils s'en furent:

-- "Les voilà."

Il prit l'essaim: Tujla... (Elles les piquaient).

-- "Bien..."

1530 Dans l'après-midi, ils étaient couchés dans leur hamac et Kawarimi péta:
Sehin, sehin, sehin... Sehin, sehin, sehin.¹⁾ Iñapuraji dit:

-- "Compagnon, qui parle ainsi si joliment?

-- Non, ce sont mes oncles,²⁾ ceux qui firent mon anus.³⁾

-- Comment tes oncles ont-ils pu faire cela?

1535 -- Ils ont taillé un bout (de tube) de chonta⁴⁾ en pointe. Puis ils
l'ont cassé (en moi)... Je ne sais pas...⁵⁾ ta, ta, ta, ta:

Il touche peut-être même le coeur: c'est ce que l'on ressent...

-- Pourrais-tu me faire un cul?

-- Oui, si tu veux, (je pourrais).

1540 -- Fais-moi une chose comme cela... (Fais-moi) mon cul!...

-- Demain!" dit-il.

Il tailla un (bout de) chonta bien pointu. Ils s'en furent à
l'aube. Il opéra lorsque le soleil fut au zénith. Kawarimi appela
la pluie: la plus grosse des averses.⁶⁾ Iñapuraji s'était entendu

1545 avec son cousin Kuari,⁷⁾ de telle sorte (qu'ils se viendraient en

1) Litt.: Le cul de Kawarimi sonna: sehin, sehin, etc. (bruit des vents).

2) Frères de mère. Allusion à la fonction avunculaire des Yukuna.

3) Kawarimi n'utilise pas le mot cul: Il sait bien qu'Iñapuraji ne sait pas ce que c'est, il veut pourtant lui faire envie... Il utilise ainsi une périphrase, litt.: Ils m'ont fait rond, (ou encore ils m'ont fait le rond, ils m'ont fait le tour, autour, etc.)

4) Iriartea Exorrhiza.

5) Bruit des coups sur le tube de chonta. Il n'a pu, et pour cause, assister à l'opération.

6) Litt.: Il appela l'eau de l'averse géante. Kawarimi invente en fait l'averse aux gouttes énormes, que nous connaissons encore aujourd'hui, et qui fait tant de bruit dans le feuillage de la forêt qu'on l'entend venir de loin et qu'elle pourrait bien couvrir les cris d'Iñapuraji...

7) Cousin parallèle matrilatéral: fils de soeur de mère. (Voc.: amiyo; dés.: alawa'a. A notre connaissance, cette terminologie n'existe (plus?) que dans ce mythe.)

aide respectivement) s'ils se trouvaient en danger (de mort):

"Ainsi allons-nous mutuellement nous défendre": ainsi s'étaient-ils mis d'accord, ainsi s'étaient-ils dit. Alors Kawarimi appela l'eau:

-- "Maintenant viens, compagnon!" invoqua-t-il.

1550 Il prit le chonta.

-- "Oui, maintenant prépare -toi!"

Il saisit la pointe: Ta, ta, ta, ta:

-- "Dis-moi quand ça touche ton coeur..."

-- Aïe! Maintenant!... Il m'a tué..."

1555 (Cependant Kuari entendit quand même des cris. Mais lorsqu'il arriva son cousin était déjà mort).

-- "En son temps (nous nous étions mis d'accord). Comment cela s'est-il passé?¹⁾ Qui a tué mon cousin?

-- Je ne sais pas qui a tué mon compagnon (répondit Kawarimi)... C'est cette pointe."

1560 Alors Kuari urina sur le pieu: Tche, letche, letche, letche.²⁾

(C'est pourquoi dans la forêt) désormais on peut voir "la pisse de kuari": ainsi à cet endroit, les arbres sont ainsi (secs et morts).

Ainsi Kawarimi avait-il tué celui qui l'avait sauvé d'I'imu en ce temps-là: Et pour cela ce n'est pas bien.³⁾ Il l'avait tué... aussi prit-il

1565 (sa femme) celle qu'il appelait Wa'atu.⁴⁾ C'était en ce temps-là

1) Litt.: Quelles (comment) nouvelles?

2) Son urine est un poison (défoliant) violent. Il n'urine pas seulement contre l'épieu, mais aussi contre les arbres alentour de telle sorte qu'il arrose une circonférence autour de lui. C'est pourquoi on trouve actuellement dans la forêt des endroits où tous les arbres sont secs et morts; ce sont les lieux privilégiés où la foudre peut mettre le feu à la forêt. Les Yukuna les appellent: "Pisse de Kuari."

3) Cette notation éthique n'est pas le fait de l'informateur, mais est une expression de la parole mythique. Elle évoque en effet une règle fondamentale de l'ordre social: la nécessité d'établir des alliances sûres et respectées (réciproques et égalitaires) pour survivre. Mais Kawarimi ne se soucie pas de sa survie chez Iñapuraji...

4) Elle descend de la boîte à plumes et prend l'apparence d'une vraie femme, nous explique notre informateur. Il l'appelle Wa'atu bien qu'elle ne soit plus perroquet, c'est-à-dire qu'il refuse de l'appeler femme ou épouse.

une très belle femme. Ils décidèrent de vivre quelques temps dans la maison d'Iñapuraji. Puis ils continuèrent.¹⁾ Passèrent la nuit dans la forêt. Continuèrent. Passèrent une autre nuit dans la forêt. Et arrivèrent. Il forma kunu.²⁾

1570 -- "Je vais récolter (ses fruits), lui dit-il. Assieds-toi ici, je vais te cueillir des fruits de kunu. Attends-moi ici (pendant) que je monte" Patu, patu.³⁾ Il grimpa tout en haut. (Lorsqu'il fut) là-haut les loups arrivèrent⁴⁾ au pied de l'arbre, et ils emportèrent la femme qui y était assise. (A sa place ils laissèrent la mère -mythique- des moustiques.)⁵⁾

-- "Regarde comme ceux-ci sont grands, lui dit Kawarimi.

1575 -- Hummm, répondit (la mère des moustiques)..."

"(Pourquoi elle me répond) comme cela?" se dit-il:

-- "Va (là-bas), que je te voie!"

Elle alla. Il la vit. Il prit une de (ses) pierres de chamanisme⁶⁾ et la jeta sur elle (et la tua):

1580 -- "Oui," dit-il...

Au même moment (il en sortit un nuage de moustiques):⁷⁾ "Est-ce que c'était la mère des moustiques?" (se demanda-t-il). Dès ce moment (il y eut) de grandes quantités de moustiques sur les rives (du Caqueta). Il allongea l'arbre à caoutchouc vers le haut. Il vit (la femme et les loups) descendre le Miritiparana. Elle était sur les

1) Ainsi Kawarimi reprend-il sa destinée.

2) Hevea sp.

3) Bruit alterné de ses pieds et de ses mains qu'il fait en grimpant à l'arbre.

4) Esp. vernac.: lobos. En réalité il s'agit probablement de chiens sauvages: Icticyon venaticus. (Cf. plus bas la note sur les nutria).

5) Litt.: La mère des moustiques en ce temps là, de ce temps.

6) Litt.: Pierre (de l'esprit) des jaguars.

7) Ainsi vont-ils désormais se répandre sur les rives du Caqueta et au-delà dans le monde entier.

- 1585 rives du Miritiparana. Il descendit (prit l'arbre à caoutchouc comme) macana.¹⁾ Au même moment il ouvrit mata... un bras (d'eau entre) le Miritiparana (et le Caqueta).²⁾ Puis il rendit l'hévéa lisse.³⁾ Il les poursuivit, remontant le Caqueta. Il parvint (ainsi à la maison) des martres -mythiques- .⁴⁾ Il leur dit:
- 1590 -- "Grands-pères martres,⁵⁾ voilà que les loups m'ont pris ma femme. Aidez-moi.⁶⁾
- Pour sûr, ce sont nos ennemis déclarés."⁷⁾
(L'une des martres) pensa (chamanisme) et les (lui) donna.⁸⁾
- "Oui. Bien... (Je vois) où c'est!
- 1595 -- (Lorsque) tu reprendras ta femme, ramène-moi de ces poissons qu'ils pêchent (d'habitude). Mais tu leur diras bien: "C'est mon (propre) voeu, c'est mon (propre) voeu."⁹⁾

1) C'est pourquoi les hévéas sont désormais parmi les arbres les plus hauts (cf. 1584).

2) Ce bras qui relie le Miritiparana au Caqueta évite presque un jour de navigation (en remontant le fleuve en canoë).

3) Litt.: Plus doux. Pour pouvoir descendre plus rapidement en se laissant glisser. Depuis lors son écorce est restée plus lisse.

4) Le terme ici employé signifie litt.: les divins, les célestes. Notre informateur explique que c'est le terme ancien pour martre, en esp. vernac.: nutria (Cusa cusa). Il s'agit probablement de la martre nocturne; mais comme l'explique Lévi-Strauss, ces carnivores sont difficiles à identifier (Lévi-Strauss, 1968, pp. 68 et ss.). Les Yukuna opposent ici le "grand loup" à la "nutria", si celle-là est relativement connue -- comme la plus vorace des mustélidés non amphibiens --, le loup par contre est si rare que peu d'hommes en ont jamais vu; c'est à peine s'ils prétendent en avoir aperçu les traces une fois ou l'autre en territoires inhabités. Suivant Lévi-Strauss on pourrait donc aussi penser à un grand renard: l'irara (Tayra Barbara). Tout cela met bien en évidence la très grande difficulté que l'on rencontre souvent dans l'identification des animaux (et à fortiori des plantes et des insectes), et ceci quand bien même sur le terrain on en avait une image parfaitement précise et une dénomination indienne tout à fait sûre. C'est qu'il y a probablement une différence entre la théorie et la pratique classificatoire.

5) La parole mythique use du terme de parenté.

6) Litt.: "Faites eux saisis par moi."

7) Litt.: Nos ennemis c'est certain.

8) Litt.: Et les remonta. C'est-à-dire remonta le fleuve par la pensée chamanique, à la poursuite des loups pour découvrir où ils se trouvent. Kawarimi ne reçoit que l'information.

9) C.-à-d.: Tu leur feras croire que c'est pour toi. Tu ne leur diras pas que c'est pour nous, sinon ils se vengeront.

Il arriva là-bas et dit:

-- "C'est pour les martres... Heu, non!... Dit-il. C'est pour moi, c'est pour moi!"

1600 (Les loups ne bougèrent pas. Il prit sa femme et emporta des poissons crus. Il revint chez les martres:

-- "Qu'as-tu dit?... As-tu bien dit?

-- Oui, mais... je n'ai pas dit mon nom, j'ai donné votre nom!

-- Aïe, maintenant ils vont venir nous tuer!

1605 -- Voici le poisson," dit Kawarimi en le leur donnant.)¹⁾ Les loups dirent:

-- "Quelle tristesse, il a repris sa femme, notre épouse... Allons, poursuivons-le! Comment a-t-il dit déjà?

-- "Pour les martres," répondit un loup.

-- Saleté de martres, ce sont elles qui nous ont données. Allons-y voir."

1610 Ils arrivèrent. Ils appelèrent.

-- "Martres, martres. Comme vous êtes mauvaises!²⁾ Vous nous avez découverts, nous nous avez maudits (chamanisme)...

-- Aïe, dit la femme martre. Martre (non mari) est presque mort, venez voir."³⁾

Ils regardèrent:

1615 -- "C'est vrai, il est presque foutu, mort."

(Ils repartirent à la poursuite de Kawarimi.) Ils allaient l'attraper lorsqu'il bondit subitement à l'arbre hi'iwiru (kapokier).⁴⁾ Les loups

1) Passage extrait d'une variante peu claire. L'essentiel est d'une part que Kawarimi reprenne sa femme, et d'autre part qu'il trahisse les martres.

2) Litt.: "Comme vous êtes gens, comme vous êtes humaines"...! Il s'agit ici encore d'une phrase-clé, d'une phrase standard du mythe.

3) Le père martre fait le mort. C'est probablement une observation naturelle du comportement des martres.

4) Ceiva Pentandra. C'est un arbre particulièrement haut.

dirent :

-- "Compagnon, compagnon, viens! Descends!

-- Non!"

1620 Au contraire il grimpait (toujours plus haut) au kapolier avec sa femme:

-- "Non, non, je vous assure, leur dirent les loups. Venez, descendez."

-- Non, dit-il. (Apportez plus de) poissons et nous descendrons."

Ils s'en allèrent. Ils pêchèrent. (Pendant ce temps) Kawarimi retira toutes les flammes (chamanisme).²⁾ Ils revinrent. (Ils lui demandèrent du feu pour cuire). Kawarimi leur jeta du feu:³⁾

1625

-- "Voici!"

Mais il s'éteignait avant d'arriver en-bas:

-- "Encore un autre... Non, dirent-ils. (Ça ne va pas). Viens, descends!

-- Non, nous devons rester ici (en haut)... Tenez!"

1630 Il avait formé des pierres de chamanisme⁴⁾ et ta'a... les jeta sur eux:

-- "Tenez!

-- Wiye, wiye..."⁵⁾

Ils devinrent alors pour toujours des loups.⁶⁾ Kawarimi continua. Il

1635 passa la nuit dans la forêt. Continua. Passa la nuit dans la forêt.

Le jour suivant ils arrivèrent chez la mère de Kawarimi (qui vivait avec sa soeur: Yawilanaru).⁷⁾ Il grimpa sur un arbre de guamo⁸⁾ (dans le rastrojo). Il mangea (des guamos). Il entendit sa mère et sa soeur

1) Litt.: "Je vous dis bien, comme il faut." Sous-entendu nous partagerons notre nourriture avec toi.

2) Il leur enlève toutes possibilités de faire ou d'avoir du feu.

3) En enflammant évidemment des mèches de kapok.

4) Litt.: des pierres de jaguar, c'est-à-dire de l'esprit ("brûlant") de jaguar.

5) Cris des loups.

6) Ils sont devenus de vrais animaux. "C'est pourquoi ils pêchent et sont obligés de manger leur poisson cru, car ils n'ont pas de feu," ajoute notre informateur.

7) Litt.: Fille de jaguar. En vérité il s'agit de la demi-soeur de Kawarimi.

8) Inga edulis. Il se cache dans la chagra abandonnée de sa mère.

- qui venaient. Il se transforma en petit perroquet¹⁾: "kuru, kuru"²⁾,
saisissant (des fruits) de guamo et perché (sur une de ses basses
1640 branches). Il avait laissé sa femme là-bas, en arrière³⁾; (il avait
formé l'arbuste d'achiote⁴⁾. Puis avait transformé sa femme en petit
oiseau ripira⁵⁾ (posé sur l'achiote):
-- "Tu diras 'ma femme' en parlant de moi devant ta mère, lui dit-elle.
Si tu dis 'mon ripira', je ne reste plus avec toi..."⁶⁾
1645 Il était là (sur le guamo. Sa mère et sa soeur) lui dirent:
-- "Lance-nous (des guamos), comme si tu étais une personne!"⁷⁾
Il (continuait) de manger, kuru, kuru... (Et en même temps) leur
jeta et leur donna des guamos. Sa soeur s'écria:
-- "Maman, regarde, il nous en lance!"
1650 Il s'envola, puku, puku⁸⁾. Il se posa un peu plus loin (par terre en
reprenant forme humaine). Il appela sa mère:
-- "Maman!...
-- Mon fils!" dit-elle.
Et au même moment sa soeur se jeta sur lui...⁹⁾
1655 -- "Attention tu vas tuer ton frère! dit-elle.
-- Où est ton mari? demanda-t-il.¹⁰⁾

- 1) Litt. la formule chamanique est: Il s'appela et prit tu'uwi: c. à d. Forpus
conspicillatus. C'est le même petit perroquet qu'il avait été lorsqu'il avait
violé la fille de l'anaconda.
- 2) Bruit qu'il fait en dépiautant les fruits de guamo.
- 3) Il n'emmène pas sa femme avec lui de peur que sa soeur (jaguar) ne l'attaque.
- 4) Bixa orellana. Ses fruits donnent des graines rouges utilisées pour les peintures
faciales rituelles.
- 5) Anurolimnas castaneiceps.
- 6) Entre parenthèses: il s'agit d'une autre variante.
- 7) Selon notre informateur, ces paroles ne sont que pure coïncidence.
- 8) Bruit de l'envol.
- 9) "N'était-elle pas un jaguar transformé en personne?" commente notre informateur.
- 10) Kawarimi sait bien que l'actuel mari de sa mère n'est pas son vrai père...

- Il n'est pas là.
- (Bon, maintenant) allons-y. Passez en avant, je vous rejoins tout de suite, lui dit-il. J'ai laissé mon oiseau ripira là-bas sur un
- 1660 achiote." (La femme entendit. Elle s'envola vers le Caqueta, tcha'a, tcha'a, tcha'a et devint à jamais ripira, ce qu'elle est encore aujourd'hui).
- "Maman, quand revient ton mari? demanda Kawarimi.
- Il revient dans l'après-midi.
- Bien je vais (aller) cueillir (des fruits) d'hévéa¹⁾ (avec ma soeur).
- 1665 -- Oui," dit-elle
- Ils s'en allèrent. Il dit (à sa soeur):
- "Trouve-moi une liane epepi (pour faire) un anneau.²⁾
- Bien," dit-elle.
- (Mais au lieu d'attendre, aussitôt) il sauta et grimpa à l'arbre...
- 1670 (Quand elle revint, il était déjà haut). Du coup elle voulut l'attaquer...
- "Qu'est-ce que tu fais? dit-il.
- Non.. Je voulais seulement tuer une (fourmi) conca³⁾ (pour qu'elle ne te pique pas)."
- Il saisit ses pierres chamaniques...⁴⁾ A peine (fut-elle morte)⁵⁾ qu'il descendit à toute vitesse de l'arbre et (avec son corps) il
- 1675 forma un paca⁶⁾ et un oiseau: ta, ta, taa... ta, ta, taaaa; ta, ta, taaaa... hemalaweru⁷⁾ comme nous l'appelons. Il rentra. Elle lui demanda;
- "Qu'est-ce qui faisait tant de bruit?

1) Arbre à caoutchouc: Hévéa sp.

2) Non ident.: Il s'agit d'une liane souple, avec laquelle on fait un anneau pour grimper aux arbres.

3) Cf. plus bas, l'épisode des grues.

4) Cf. plus bas, l'épisode des loups.

5) La parole mythique est ici plus qu'elliptique.

6) Cunniculus paca virgata.

7) Dacnis berlepschi.

- Non, j'ai juste détruit une grande termitière.¹⁾
- Où est ta soeur?
- 1680 -- Elle est encore là-bas.
- Maman, demanda-t-il, j'ai tué un paca. Ton mari en mange-t-il?
- Oui."
- Il le lui donna.
- "Voici les piments que tu y mettras.²⁾ Tu diras ainsi à ton mari:
- 1685 "Notre fils est arrivé."³⁾
- Elle le cacha sous une grande jarre.⁴⁾ Son mari revint:
- "Yuka! lui dit-elle. (Du gibier?)
- Non. On ne prend quelque chose que lorsqu'on est encore jeune."⁵⁾
- Elle lui demanda:
- 1690 -- "Que ferais-tu si notre jeune fils (perdu) revenait?
- Non, s'il revenait je le saluerais.⁶⁾
- (Eh bien) notre fils est revenu, lui dit-elle.
- Où est-il?"
- Elle souleva la marmite et il sortit.
- 1695 -- "Viens, dit-il, j'ai tué un paca...
- C'est bien ce que je disais: On ne prend quelque chose que lorsqu'on est jeune, dit-il... Où est ma fille?
- Là-bas, elle est en train de cueillir (des fruits) d'hévéea. Ecoute: to, to, to... to, to, to..."

1) Il s'agit de termitières construites, à bonne hauteur, autour de grands arbres; elles sont souvent de grandes dimensions et si l'on veut grimper à ces arbres, on doit les détruire.

2) Kwarimi veut empoisonner son beau-père avec un aji extrêmement fort (litt.: aji de jaguar; Capsicum baccatum sp.). La préparation des aliments étant féminine, il donne ses condiments à sa mère.

3) Ils ont évidemment peur de la réaction du maître de la maison. (Notons le possessif).

4) Il s'agit de la marmite utilisée pour faire de l'alcool d'ananas.

5) C'est presque vrai: il faut avoir bon pied, bon oeil, courir vite et longtemps.

6) Il aurait aussi bien pu dire: "je le tuerais."

- 1700 Il mangea le paca. Une douleur (le transperça alors) jusqu'au coeur:
 -- "Qu'est-ce que ça pique. Tu l'as fait très, très fort: ka'a,
 rota-t-il... (Mais) ça sent l'odeur de ma fille!... Donne-moi de
 l'eau!"
- Du coup il eut (encore) plus mal. Kawarimi sortit. Il forma, il
 inventa l'arbre de chicle.¹⁾ Il en mâcha (les fruits): gnoro, gnoro,
 1705 gnoro,²⁾ (jusqu'à ce qu'ils soient bien défaits et mous). Il revint.
 Il entendit:
 -- "Aïe, aïe, aïe..."
 -- Maman, dit-il, qu'est-ce qu'il a ton mari?
 -- Je ne lui ai donné que ce que tu m'avais apporté..."
 (Kawarimi lui donna la gomme). Il la prit, la suça: "Huwi," il fut
 (instantanément) soulagé:
 -- "Qu'est-ce que notre fils a découvert là? demanda-t-il. Y en a-t-il
 encore beaucoup là-bas, fils?
 -- Oui."
- Ils y allèrent. Arrivèrent. Kawarimi grimpa (l'arbre). Il lui jeta
 (des fruits) en bas, (mais) ceux-ci ne parvinrent pas au sol.³⁾
 -- "Monte! Viens ici!"
- Il monta: patu, patu, patu, patu.⁴⁾ (Mais Kawarimi avait mis une grande
 termitière autour du tronc).⁵⁾ Kawarimi prit ses pierres chamaniques⁶⁾
 et taaan, taaa... il le tua. Il rentra. Revint et dit à sa mère:

1) Lacmellea edulis (arbre de savane). Ses fruits mûrissent et pourrissent sur pied de telle sorte que si l'on veut les utiliser, il faut non seulement aller les cueillir sur l'arbre, mais encore les broyer et les écraser longuement pour en faire sortir les jus. C'est ce jus épais que Kawarimi donne à son beau-père.

2) Bruits de mastication.

3) Kawarimi mâche les fruits pour son beau-père, mais une fois ceux-ci broyés, ils n'arrivent pas en bas entier et il n'en reçoit que les miettes.

4) Bruit de l'ascension du jaguar.

5) Cf. page précédente. Le jaguar ne peut la détruire et monter plus haut.

6) Cf. l'épisode des loups et celui des pages précédentes.

- "Voici des oeufs de crapaud."¹⁾
- 1720 -- Mets-les là, lui dit-elle, je suis en train de passer de l'amidon.
 -- Finis! lui dit-il. Je vais les préparer pour toi."
 Il cuisina pour elle. (Elle lui demanda:
 -- Où est mon mari?
 -- Il est en train de manger des fruits.
- 1725 -- Bien.)
 -- Maman, dit-il, ouvre la bouche, je vais te le donner..."
 Il la brûla à mort et la tua. Il repartit. Passa une nuit dans la forêt. Continua. Passa une nuit dans la forêt. Poursuivit. (Et le jour suivant) il arriva chez son cousin Hipu'u:²⁾
- 1730 -- "Cousin, lui dit-il, ainsi suis-je allé de par le monde, ainsi je retrouve mon cousin."³⁾
 Ils partirent. Passèrent la nuit dans la forêt. Puis s'établirent à cet endroit:
 -- "(Maintenant) nous allons manger les habitants de la forêt."
 1735 dit Kawarimi. Il inventa alors kwakelo, l'arbre de Kawarimi.⁴⁾
 Kawarimi) se cacha dans l'arbre. Un toucan⁵⁾ arriva. Lorsqu'il fut sur les fruits, il le tua:⁶⁾
 -- "Attrape!"

1) Non ident. Peut-être s'agit-il d'un nom générique, car c'est en fait du "lait" d'hévéa, du latex d'Hevea nitida; lait blanc qui lorsqu'on le chauffe se dissout plutôt qu'il ne coagule.

2) Amiyo: cousin parallèle matrilatéral. Hipu'u est son nom.

3) Traduction inspirée par notre informateur d'une phrase-clé du mythe, d'une nouvelle expression standard de la parole mythique: maikaje penaje no'opitcha nupa'ata nolawa'a, litt.: Ainsi (ici-existence) au même moment (choix décisif et exclusif) je suis allé j'ai trouvé (origine) mon cousin.
maikaje penaje est une très jolie expression décrivant la linéarité du mythe, de la parole qui se poursuit quels que soient les accidents -- qui en même temps la nourrissent -- et continue vers sa fin, inexorablement.

4) Non ident. Il s'agit d'un arbre creux qui donne de petits fruits.

5) Ramphastus tucanus.

6) Litt.: Il lui fendit la tête.

- (Ils vécurent bien. Puis Hipu'u voulut faire comme Kawarimi). Il se mit avec Kawarimi dans l'arbre (pour guetter les pccies) et mit son
 1740 oeil contre l'ouverture. Un toucan arriva, vit son oeil.¹⁾ Du coup... moto, il lui creva l'oeil:
 -- "Aïe! s'écria-t-il. Cette saloperie de gibier m'a défiguré! Misère, je ne suis certes pas sorti ainsi (défiguré) du ventre de ma mère!"
 Ils poursuivirent (cependant, puis) s'arrêtèrent:
 1745 -- "Maintenant nous allons manger les habitants de l'eau."
 (Kawarimi inventa l'arbre de wihiwihi).²⁾ Il vit passer un poisson. (Il le tua.³⁾ Ils vécurent bien. Hipu'u fit encore un peigne avec des dents de pirañas. Puis:)
 -- "Je veux aussi attraper notre nourriture. Vite les (saisir, comme toi, dit Hipu'u).
 -- Fais attention que les poissons ne te fassent encore du mal.
 1750 -- Non, dit-il.
 -- Bien, dit Kawarimi, allons-y."
 Ils s'en allèrent... Ta'a Hipu'u plongea... Ke, un poissons l'avalait d'un coup.⁴⁾ (Le plus vite possible Kawarimi attrapa alors les poissons pour retrouver celui où était Hipu'u). Il en sortit un,
 1755 puis un autre, (et encore) un autre... Il se précipita en aval, vers le méandre suivant.⁵⁾

1) Litt.: Son oeil assis (posé, perché). En fait à deux, il sont à l'étroit dans le creux de l'arbre.

2) Non ident. C'est un arbre qui étend ses branches assez bas au-dessus de l'eau. Ses fruits font un petit bruit sec lorsque, mûrs, leur écorce éclate. Les poissons en raffolent et se rassemblent lors de leur saison.

3) Litt.: il lui fendit la tête. C.-à-d. qu'il se transforme en fruit et entre avec une liane dans la bouche du poisson, mais au lieu d'être complètement avalé, il ressort par les branchilles d'une des ouïes. Le poisson reste prisonnier du lien.

4) Il ne réussit pas à passer par une branchille et passe tout aroit dans le ventre du poisson.

5) Il coupe à travers bois pour rejoindre le méandre suivant.

A peine là, il saisit un gros poisson avec un ventre comme ça... Il le fendit et Hipu'u en sortit:

-- "Viens ici! (dit-il en la tirant). Tu vois ce que je t'avais dit. Fais attention!"

Ils poursuivirent (leur périple). Ils passèrent la nuit dans la forêt.

1760 Le pauxi chanta:¹⁾

-- "Atiri, tiri, Hipu'u a les yeux comme les collines, atititu."²⁾

-- Comment? Cette saleté de pauxi?! Je ne suis certes pas sorti ainsi du ventre de ma mère!... Bien, demain je poserai un (grand) piège (à lacet)." (Le jour suivant) il s'en fut. Il prépara un immense piège³⁾ (jusque) très loin. Le lendemain il alla voir ce qui était tombé dedans:

-- "Comment chantes-tu?"⁴⁾

-- Je chante ainsi: ta, ta, ta... ta, ta, ta. Ainsi je chante lorsqu'il y a des gens."

Il continua (et questionna) une autre proie:⁶⁾

1770 -- "Je chante: tukutu...tukutu et se, se, se lorsque je vois des gens."⁷⁾
(Répondit un autre).

-- "Je chante: tuti, tuti, tu et pi, pi...pi, pi lorsque je suis en colère."⁹⁾

1) Crax ruba.

2) Allusions aux collines du bouclier guyanais qui dans cette région paraissent de loin "vertes et bleues," comme l'oeil glauque d'Hipu'u. Pauxi se moque bien sûr de lui.

3) Litt.: Il en fit un immense au centre de la forêt. C.-à-d. qu'il barre toute la forêt, ne ménageant dans son rideau que de petites ouvertures avec des lacets.

4) Il va maintenant questionner chaque animal pour retrouver pauxi.

5) Saltator maximum.

6) Il continue tout au long du piège questionnant chaque oiseau sur son chant.

7) Penelope sp. (peut-être ortoni?) En tous cas un cracidé.

8) Oiseau trompette: Psophia crepitans.

9) Mitu salvini.

(dit encore un autre)

-- "Je chante: ho, ho, ho, ho."¹⁾ (répondit le suivant).

-- "Je chante: laka, laka, laka." (répondit le dernier).

1775 Puis il rencontre un préa:

-- "Je ne fais rien... Je regarde et je cours: fui, fui, fui, fui."²⁾

Ainsi (acheva-t-il. Il alla néanmoins) voir tout au bout. Il vit pauxi pris dans le lacet. Il lui demanda:

-- "Comment chantes-tu, toi qui es tombé dans mon piège?

1785 -- Ke, lui dit-il.⁴⁾

-- Non. Comment?

-- Je chante comme ça, écoute! Atiri, tiri, Hipu'u a les yeux comme les collines, atiritu.⁵⁾ Ainsi je chante..."

-- Saleté, dit-il. Je ne suis certes pas sorti ainsi du ventre de ma mère! Maintenant tu vas voir."

Et il le frappa sur la tête...

-- "Attends, attends! Je dois te dire: tu peux manger mon côté droit, mais tu ne dois ni mordre ni manger os ou chair de mon côté gauche..."⁶⁾

-- Saleté!"

1790 Il l'assomma d'un coup sur la tête. Il revint. Ils le préparèrent, lorsqu'il fut cuit, ils le mangèrent. Hipu'u dit:

-- "Pauxi m'a aussi dit (--j'allais l'oublier-- de ne pas manger son côté gauche; mais qu'est-ce qui peut bien se passer?!) Il saisit (et mordit une patte). A cet instant il vit en sourdre de l'eau, contre lui. Il

1) Non ident.

2) Inhambu: Crypturellus soui.

3) Variante: Il s'agit évidemment de la description du préa (Cavia aperea), il s'arrête pour observer et repart à toute vitesse.

4) Cet oiseau, pris au piège, ne chante pas...

5) Evidemment c'est une phrase-clé de la parole mythique. Au même titre que la justification d'Hipu'u qui lui répond.

6) Pauxi montre cependant les côtés de son corps inversés, comme Hipu'u les voit.

1795 but, kukuku¹⁾... se remplit:

-- "A toi."

Kawarimi but: ku, ku, ku. Se remplit. Il enfonça alors l'os dans la terre, te'e. Du coup et au même moment, un flot d'eau en sortit...

(sortit, sortit, monta, monta). Cela passait (maintenant) par-dessus
1800 la forêt. Ils montèrent sur les hauteurs de la forêt.²⁾ (Cela montait toujours; ils grimpèrent plus haut, toujours, encore, toujours, ils finirent par monter sur un arbre.) Ils s'assirent à son sommet (et exécutèrent alors des pratiques de chamanisme). A ce moment l'eau s'arrêta. (Ils recommencèrent. L'eau descendit à peine. Encore...

1805 A peine. Encore.... Toujours un peu plus. Finalement ce fut presque sec). Ils vécurent (là). Ils entendirent le mutum pleurer³⁾ sur le lac Inawa:⁴⁾ "hUm, hUm, k, K, k... Ainsi chantait-il. Ils suivirent tout droit (vers son chant). Ils arrivèrent. Ils le virent au milieu du lac, perché au sommet d'un arbre, dans un petit bois de ganacucho.⁵⁾

Kawarimi le flécha, tuta... la flèche l'atteignit en plein:

1810 tchipu, tchipu.⁶⁾ (Puis il ne bougea plus. Kawarimi tira encore une fois sur lui... Après un long moment) il tomba, tapurlu, dans l'eau: (Hipu'u dit:

-- "Je vais aller le chercher.

-- Je crois), dit Kawarimi, que ce lac a un Maître (qui l'habite. Ce

1815 n'est pas prudent d'y nager). Mais déjà il avait sauté à l'eau. Il nagea. Saisit la proie:

1) Bruit de gorge.

2) Les hauteurs de la forêt, c.-à-d. aussi les hauteurs du monde (esawa).

3) Nothocrax urumutum. Aussi nocturne que pauxi mais vivant plus près de l'eau. (Les Yukuna comparent son chant à des pleurs).

4) Très grand lac sur le haut cours de Miritiparana (rive droite). Nom propre qui peut vouloir dire "nos ancêtres."

5) Litt.: Au sommet du lac au milieu d'un petit ganacuchal. C.-à-d. d'un groupe d'arbres Mauritia flexuosa dans le marécage.

6) Bruit d'ailes lorsqu'il tente de s'envoler.

-- "Regarde, je l'ai! Tu vois, il ne m'est rien arrivé..."

A ce moment un anaconda¹⁾ fut sur lui (et l'avala), ke:

-- "Ye! Ainsi je savais bien qu'il y avait un Maître dans ces eaux."

(Il boucha l'écoulement du lac,²⁾ puis) il inventa et forma un pigeon³⁾:

pfu, pfu, pfu et s'envola là-bas (vers le ganacuchal):

1820 -- "ku, ku, kuri... Cousin, sauve-toi:⁴⁾ uku, ku!"

Tout au fond du ventre de l'anaconda, Hipu'u entendit. Il palpa son peigne qu'en ce temps-là, il portait sur sa tête dans les cheveux⁵⁾

et sentit les dents de pirañas. Il fendit le ventre (de l'anaconda),

1825 l'ouvrit et sortit, tenant encore le mutum à la main. En ce temps, il le serrait et nageait: tapu, tapu, tapu. Mais au même moment (l'anaconda l'attrapa une nouvelle fois...) il ressortit de son ventre (percé). Il était presque parvenu à la forêt, au bord, accroché aux branches (lorsque de nouveau l'anaconda l'avala, et de nouveau il ressortit):

1830 -- "Quel malheureux tu fais, cousin! Jette ça! dit Kawarimi.

-- Pourquoi le jetterais-je (maintenant après toute cette peine)?"

Ils le préparèrent et le mangèrent. Ils poursuivirent leur chemin.

S'arrêtèrent près de la colline. En ce temps-là, ils découvrirent et inventèrent un jeu:

1835 -- "Maintenant nous allons jouer!"

Ils tissèrent sur toute la longueur (un tourniquet). Ils s'y étendirent, pieds contre pieds (têtes opposées). (Ainsi se laissaient-ils) fouler, pila, pila (tournant) jusqu'au bord de l'eau.⁶⁾

1) Eunectus murinus.

2) Pour que l'anaconda ne puisse pas s'enfuir.

3) Columba plumbea bogotensis.

4) Litt.: Que tu vives!

5) Traditionnellement les hommes avaient les cheveux longs et portaient souvent leur peigne dans les cheveux. Il s'agit probablement ici de celui qu'Hipu'u a confectionné il y a peu.

6) C'est encore actuellement un jeu d'enfants: On fait une sorte de canevas en entre-laçant des lianes avec des bâtons (de 2 à 3 m de hauteur) de façon à obtenir une sorte de tapis de plusieurs mètres de longueur dans lequel on s'enroule alors, allongé sur le sol. Le jeu consiste alors à se laisser rouler le long d'une pente. Kawarimi et Maotchi roulent ainsi du haut en bas de leur colline, jusqu'au bord de l'eau.

- Là-bas vivaient les gens du Kawiyari.¹⁾ Ils observèrent (en cachette
 1840 les deux cousins, Kawarimi et Hipu'u). Ils se dirent:
 -- "Ceux-ci nous font du mal!"
 Ils nouèrent (pendant la nuit, le tourniquet) avec une liane magique.²⁾
 Ainsi en ce-temps là, ils firent du chamanisme pour qu'ils ne puissent
 plus savoir comment le dénouer. (Le lendemain Kawarimi remarqua:)
 1845 -- "Avions-nous vraiment liés (nos lianes) comme cela hier?
 -- Oui, en ce temps-là, nous les avons nouées comme cela hier, (pour
 jouer) dès que nous sommes arrivés ici."
 Ainsi (recommencèrent-ils) à jouer. Ils firent des tours, pila, pila,
pila, kere'e... jusqu'à l'eau, où ils tombèrent. (Mais cette fois le
 1850 tourniquet ne s'ouvrit pas). Ils ne purent en sortir:
 -- "Ainsi allons-nous finir. Dès ce temps nous resterons ici et nous
 vivrons en tuant: nous avons tué des gens et nous en tuons encore."⁴⁾
 A ce moment ils se transformèrent en eau des grands fleuves: maintenant
 encore ils s'y trouvent, l'un avec l'autre, cousins ensorcelés.
 1855 Et ici s'achève pour nous l'histoire de Kawarimi.

1) Litt.: Maître du Kawiyari. C'est un groupe indien vivant traditionnellement sur les rives du Kawiyari (affluent nord de l'Apaporis). Toutes les fois qu'ils apparaissent dans les mythes Yukuna, c'est sous un jour très hostile et très défavorable. Notons le "nous" préjudiciel (1841).

2) Liane très solide qui permettait de faire des noeuds et de tirer dessus sans qu'elle se rompe. Malheureusement cette liane n'a pas survécu à Kawarimi.

3) Litt.: Nous vivons ici. Ainsi nous avons déjà tué des gens. Nous allons tuer ensuite d'autres fois. C'est-à-dire que désormais ils deviendront des tourbillons, noyant les gens qui auront été ou se seront laissés entraîner dans leurs tourniquets. On dit que chaque fois qu'un tourbillon devient visible dans le courant des fleuves, c'est Kawarimi et son cousin qui remontent à la surface.

LIBRES COMMENTAIRES

Introduction

Le départ

La maloca des deux frères

La provocation des oeufs d'aras

Maotchi recueilli par les aras

L'agouti peut-il servir de femme?

La mesure du monde

La chute de Kawarimi

Trois serpents plus une guêpe

Kawarimi et les femmes

Kawarimi et les animaux

Kawarimi et les fruits

Le retour de Kawarimi

Kawarimi, les grues et autres oiseaux

Les géants I'imu et Iñapuraji

Les loups et les martres

Kawarimi retrouve sa mère

Du cousin Hipu'u à la solution

Qu'on tente d'imaginer concrètement l'odyssée de Kawarimi et l'on comprendra immédiatement que celui-ci ne parcourt que les lieux qui lui sont nécessaires. Comme nous l'avons déjà vu, cette nécessité n'est pas vraiment physique, spatiale ou même temporelle, elle ressemble plutôt à l'enchaînement des nécessités de la vie quotidienne des Yukuna, c'est-à-dire qu'en fait elle reproduit le rythme de leur vie. Que Kawarimi soit précipité dans le monde-du-bas par son frère Maotchi ne relève nullement de la coïncidence -- à moins que l'on ne considère le règne animal tout entier comme fortuit -- et l'on remonte facilement des effets aux causes, puisque le propre du style épique de la mythologie est justement sa linéarité. De même à l'inverse, une fois que Kawarimi se trouve au bord du fleuve universel il est bien obligé d'agir et de se débrouiller pour survivre... Il doit vivre: cette seule nécessité le fera poursuivre son voyage, petit à petit et de proche en proche, jusqu'à son aboutissement: c'est-à-dire non seulement jusqu'à son retour "à la maison", mais bien plus loin encore puisqu'à la fin il parcourt le monde entier.

Ainsi suffit-il d'exister, d'être là, dans la forêt et d'y survivre pour que l'existence se déroule. L'une des toutes premières leçons du mythe est ainsi que les Yukuna n'ont pas de problèmes "existenciels", ou bien alors que ceux-ci sont immédiatement réduits à des questions de conditions d'existence: dans leur cadre de vie ils se confondent totalement et restent proprement inséparables. Quoi de plus vital en effet que de chasser pour manger, que d'éviter les morsures de serpents qui peuvent vous laisser infirmes pour la vie, que de marier son fils ou de préserver le bon ordre "rituel" du monde? Présumons que les Yukuna savent assez ce que c'est que d'avoir faim ou les conséquences d'un accident pour connaître la profondeur de ce que nous appelons "la métaphysique".

D'aucuns penseront qu'il y a là une confusion et que nous réduisons la métaphysique à la physique. En fait, c'est bien du contraire qu'il s'agit puisque les Indiens ne cessent de voir, de percevoir, de pénétrer,

d'appréhender constamment et continuellement leur environnement au travers du filtre de la mythologie (et donc indirectement de la parole); du coup on se dira que les Indiens doivent être de grands philosophes, ou du moins des intellectuels, sinon des métaphysiciens, peut être encore une sorte de panthéistes, si l'on tient à tirer la religion sur tout... Or, comme nous avons vu dans l'introduction de ce mythe, la transcendance est radicalement étrangère à la pensée Yukuna. En fait, pour des raisons évidentes, le style épique de la pensée mythique est par nature univoque et indivisible (indifférencié du moins à ce niveau); or la métaphysique suppose la physique et la transcendance une diversité... Autant de différences¹⁾ qui n'ont pas de sens pour les Yukuna. Dès lors, à quoi bon cette discussion, dira-t-on? On ne définit pas quelque chose parce qu'il n'est pas! Il suffit pourtant de réfléchir un instant pour saisir que "l'idéologie" Indienne, ne serait-ce même que par sa forme de parole mythique, est impossible à expliquer si par avance on se prive de tout référent; or c'est bien du choix du référent qu'il s'agit, dans une situation où pensée mythique et raison analytique n'ont absolument rien en commun. Le mythe se suffit totalement. Il est sa propre référence... (C'est justement pour cela qu'il peut nous sembler "absurde" et "fictif").

Il est sa propre référence mais il ne cesse en même temps de renvoyer silencieusement à la pratique et au réel. Paradoxe une fois de plus? Une fois de plus la réponse est la même: Non pas, si l'on considère les Indiens pour eux-mêmes, dans leur propre système (si tant est que cela soit possible)... Ou si, encore une fois, on cherche à faire du mythe un discours. Car ce n'est que sous cet angle, celui du référentiel théorique, qu'il apparaît comme fermé et ne renvoyant qu'à lui-même: si c'est un discours il est analogique, il simule, c'est un modèle.²⁾ Par-là nous voulons simplement signifier qu'on ne saurait comprendre le mythe, et plus loin la mythologie, en en faisant

1) Cf. Jacopin, 1977.

2) Lévi-Strauss a aussi montré la même chose en parlant du totémisme. Cf. Lévi-Strauss, 1962. Sur ce problème en général cf. Banton, 1965.

théoriquement un objet ou, ce qui revient au même, objectivement une théorie, un objet théorique. Que l'analyse -- analyse de n'importe quel ordre: littéraire, sémantique, stylistique, etc. -- se fixe son propre cadre (abstrait) en ne partant que de ses propres partis-pris et elle verra ses tentatives de pénétration et de compréhension inéluctablement repoussées. A la fin de son analyse le chercheur se trouvera alors soit convaincu de la vanité de son projet égocentrique, soit aussi peu avancé qu'au début de sa quête, son cadre abstrait à la main, comme un amoureux éconduit devant la porte de sa belle, Gros-Jean comme devant.

De même, lorsque la logique renvoie constamment à la sémantique et la physique à la pratique, il est, nous semble-t-il, impossible de trouver une méthode scientifique rigoureuse, (du moins pour l'instant)¹⁾ qui ne soit arbitraire ou gratuite. La seule règle qui pourrait alors encore jouer est celle de l'exhaustivité, qui suppose elle que l'on étende le champ (ou le corpus) des situations particulières à l'infini, c'est-à-dire que l'on renonce à passer au général... Ainsi nous ne parviendrons pas à constituer, voire seulement à enfermer, la mythologie en un objet de connaissance positive; la faire dépendre d'un cadre analytique (et méthodologique) préconçu, c'est la voir irrémédiablement se vider de son contenu: exsangue et vide. A moins qu'au contraire elle fasse irrésistiblement craquer les cadres théoriques sous-jacents. La mythologie est parole; elle ne saurait devenir texte sans perdre du même coup ses caractères profonds ou apparents les plus essentiels.

Nous voici donc de nouveau en train de tourner en rond. Où veut-on en venir, se demandera-t-on? Cela devrait un fois de plus nous servir de leçon: qu'on soit tenté de se raccrocher à la philosophie ou à l'épistémologie scientifique, à chaque fois il semble que la malice indienne joue à nous égarer... Pour peu que l'on respect sa réalité

1) Lévi-Strauss a tenté de contourner cette difficulté en recourant systématiquement au comparatisme structural; celui-ci nous donne en effet de précieux renseignements, qui probablement ne pourraient être obtenus autrement, mais se plaçant à priori en dehors (ou entre) chaque espace mythologique, il ne saurait les décrire et en rendre compte pour eux-mêmes.

originale, il semble que plus on se rapproche d'elle, plus elle devient diffuse. Dans ces conditions bien présomptueux serait celui qui songerait encore à introduire une méthode qui se voudrait systématique. Dès lors, ce qui nous intéresse sera maintenant uniquement de rendre compte des dimensions dans lesquelles la parole mythique se projette, c'est-à-dire en fin de compte son pourquoi et surtout ici son comment. Et déjà nous pouvons affirmer que ces dimensions ne pourront jamais être totalement objectives puisque Kawarimi parcourt le monde non tel qu'il est, non tel qu'il nous apparaît mais tel qu'il apparaît aux yeux des Yukuna eux-mêmes...¹⁾ Et que jamais nous ne serons Kawarimi ou Yukuna, à moins de renoncer définitivement à l'anthropologie et à l'Occident, à moins de "rester."

Arpentant longuement le monde, petit à petit Kawarimi en dresse la carte. Ses trajets finissent par en révéler les contours, ses traces découvrent peu à peu son dessin. Mais ce que le mythe dessine n'est pas plus, ou rien moins que l'image que les Yukuna se font du réel: ce que nous appellerons leur réalité. Par leur mode de vie ils sont dépendants de leur milieu; mode de vie collectif cristallisé dans l'organisation sociale (et par-là révélant la structure sociale), il ne constitue en fait que le rapport intégré des Indiens à leur environnement. C'est celui-ci qui détermine leur réalité; bien qu'évidemment pour les Yukuna comme pour nous, dans notre propre système (idéologique), réel et réalité se confondent parfaitement, et ils le restent, aussi longtemps que rien ne vient contredire notre réalité, notre représentation du réel. Kawarimi s'inscrit donc dans une vision, une image préconstituée du monde, qui peu à peu a déjà été exprimée dans les mythes qui le précèdent. Ainsi son périple dessine-t-il le monde: ses parcours découpent la forêt et du même coup en définissent le plan, les plans imaginaires; ils déterminent les relations qui lient pratiquement les éléments de la forêt et du monde (puisque comme on

1) C'est bien pourquoi du reste l'objectivité scientifique échoue à représenter exactement et positivement la mythologie, car elle échappe a priori à toute transformation expérimentale.

l'a vu le même mot Yukuna , esawa, les désigne) entre eux. Ce sont très précisément ces relations qui nous intéressent.

Or celles-ci ne sont pas tant spatiales que pratiques: comme dans l'Odyssée ce qui détermine les lieux et leurs rapports spatiaux, ce ne sont pas tant les distances qui les séparent que l'épisode qui s'y déroule, ce qui s'y passe et surtout ce qu'il advient finalement du héros. Modale, qualificative et totalement qualitative, telle est la description épique. Ainsi les véritables limites du monde Yukuna sont-elles celles de leurs rapports avec leur environnement, celles de leur mode d'insertion dans la forêt, en bref les règles du grand jeu qui lie les hommes à leur milieu.

Dans la traduction nous avons surtout pris garde aux curiosités et aux accidents du chemin où Kawarimi nous conduisait, c'étaient là les apparences, les accidents, les trous, les racines sur lesquelles on trébuche, les branches basses qu'il faut écarter ou éviter... Toute péripétie supposant évidemment un paysage, des terrains, un climat, des saisons, des rythmes journaliers, en un mot une géographie implicite. Sur son chemin le héros rencontre des lieux qui par-là deviennent privilégiés, traverse des aventures qui deviennent nécessaires et parcourt des contrées qui resteront connues, qui ensemble définissent l'espace dans lequel les Indiens vivent et qui justement rendent son voyage fondamental, c'est-à-dire mythique, qui en font un mythe. Kawarimi suppose donc aussi d'autres choix implicites et cohérents: bien que dans le même milieu, dans la même forêt, d'autres géographies soient possibles, géographies correspondant à autant de mythologies et à autant de populations différentes ayant toutes choisi des modes de rapport à leur milieux tout aussi différents.¹⁾

Nous nous attacherons donc surtout à essayer de révéler les dimensions de l'espace mythologique, les caractères de la réalité Yukuna. Libre ensuite à chacun de relire le mythe comme il l'entend, de se déplacer ou d'utiliser cet espace comme il le désire: Nos gloses sont libres...

1) C'est ainsi le cas des populations voisines: Tatuyo, Earasana, Bara, Cubeo, etc. (Cf. Bidou, 1976; Hugh-Jones, 1974; Jackson, 1972; Goldman, 1963). Sur ce problème cf. aussi Jacopin, 1977.

1-5 Le départ.

Le début du mythe est un départ. On peut d'une certaine manière dire cela de chaque mythe si l'on considère sa ligne générale. Dans le cas de Kawarimi cette ligne est celle de "la vie quotidienne." Mais si l'on peut parler de ligne générale, c'est que l'on distingue au travers du récit une problématique qui se développe, qui évolue du début à la fin du mythe et qui lui donne sens, c'est-à-dire qui le dévoile par-delà son apparence absurde et fictive.

Le point de départ n'est donc pas fortuit puisqu'il est le premier point, le début de la "géographie" dont nous venons de parler, commencement d'une suite ininterrompue d'aventures, il est à l'origine de l'enchaînement des actes, des déplacements, de tous les faits et gestes des héros, de la nécessité qui les habite. Par ailleurs comme cette géographie n'est qu'une manière spatiale de représenter des événements, des attitudes, des épisodes, des pratiques, leur déroulement n'est peut-être qu'une façon subtile de faire coïncider récit et connaissances, parole et pensée. Serait-ce là le secret du style épique? L'expression y est en effet constamment ordonnée en fonction de l'orientation du récit. Non seulement il y a "un début, un milieu et une fin," mais la plus infime de ses parties concourt au déroulement de l'ensemble comme si elle courrait sur un fil magnétique, de telle manière que toute réversibilité (logique) semble exclue de la narration.

Mais si le début est ainsi un départ, c'est surtout parce qu'il est un déclenchement: il déclenche le dispositif mythique un peu comme s'il s'agissait de ces jeux d'enfants où l'on fait coulisser une bille le long d'une glissière; comme la parole mythique, celle-ci suit un parcours imposé, passe par des chicanes obligées, animée par un mouvement régulier (celui de la pesanteur) qui peut seulement être interrompu ou stoppé sans que le mécanisme en soit pour autant modifié. Cette image est efficace,¹⁾ elle laisse supposer qu'une des fonctions essentielles du mythe est de donner une description (analogique) de la réalité en

1) Nous la préférons à celle du billard électrique ou à celle de toboggan: dans celui-ci les aléas du jeu sont si nombreux (théoriquement du moins), qu'ils en font un jeu de hasard et dans celui-là il est tout simplement impossible d'arrêter le mouvement en milieu de course sans provoquer des dégâts.

essayant d'en éliminer le hasard, ou, si cela s'avère impossible, de l'orienter et de le coucher dans l'ordre du monde.

Il suffit donc d'une chiquenaude pour que le mythe se déclenche... Il suffit que le conteur ait envie de le raconter, qu'on le lui demande, ou que simplement il estime pour une raison ou pour une autre, que c'est nécessaire, que le moment est venu. Comme on voit, si le mythe est un jeu, il est bien proche du rituel. Par conséquent il n'est jamais non plus machine: jamais il ne sépare les gens les uns des autres, ni n'interfère directement dans leurs rapports avec le milieu, au contraire, puisqu'il est échange privilégié et mode d'insertion dans le réel; il ne saurait être autonome, il n'existe que par les vertus du locuteur.

5-34 La maloca des deux frères.

Le mythe débute dans une maloca où vivent deux frères; de prime abord il diffère ainsi de la plupart des autres mythes Yukuna où les héros n'ont pas une identité si précise: ici leurs relations sont des plus distinctes puisqu'ils sont entre eux dans des rapports de parenté et de résidence. Jusqu'à la fin du mythe Kawarimi et Maotchi ne cesseront de conserver ces attributs pour les Indiens particulièrement humains (sociaux, socialisés), puisqu'au contraire des autres héros mythiques qui généralement coulent leurs vieux jours et terminent leur vie au ciel, le héros civilisateur ne quittera jamais notre monde.

D'emblée voici donc donné le ton, c'est-à-dire, sinon le plan imaginaire de la geste, du moins un de ses points fondamentaux: la maison avec ses deux frères, le frère aîné Maître de maloca et son puîné pour l'assister dans les tâches domestiques masculines, essentiellement les rites et le chamanisme. Ne partant pas du principe que le mythe est une sorte de copie conforme (ou anti-conforme) de la réalité

ethnographique (cf. Lévi-Strauss, 1973, p. 187 et 208),¹⁾ nous ne nous attarderons pas à justifier les correspondances structurales que l'on pourrait déceler dans l'organisation sociale telle qu'on l'observe sur le terrain; est-il encore besoin d'ajouter que ce n'est pas tant la structure du mythe qui nous intéresse, du moins pour le moment, que sa production et sa re-production (au sens propre). Ainsi la situation (sociale) de départ, les relations formelles des deux frères, est exprimée par une seule phrase (4) selon un raccourci tout à fait propre de l'expression (ou de l'expressivité?) mythique.²⁾ Car ce n'est pas vraiment de la vie domestique que le mythe désire (si l'on ose dire) traiter. En effet la plus grande partie du mythe concerne l'angagonisme aîné-cadet des deux frères. C'est pourquoi de la situation de départ, la parole mythique ne semble retenir que cette tension (cf. Lévi-Strauss, 1973, p. 209), tension ainsi posée implicitement comme si elle trouvait là son origine naturelle, dès les tout premiers mots du récit, et qui désormais ne cessera plus de l'animer.

Rappelons alors que l'échange matrimonial des Yukuna est caractérisé par le mariage avec la cousine croisée bilatérale (bien qu'exprimée par référence à la mère), et par le fait que deux frères n'épousent jamais deux soeurs; il y a donc prohibition de mariage double dans la même famille à la même génération. C'est généralement l'aîné qui se marie le premier, car évidemment il est le plus âgé -- il est d'usage d'espacer les naissances de trois ou quatre ans --; s'il est fils de Maître de maloca, il choisira son épouse parmi les filles du Maître de la maloca exogame voisine avec laquelle son lignage entretient aussi des relations rituelles préférentielles. Cette règle n'est cependant

1) En ce sens nous ne prenons pas (encore) parti sur la question du contenu du mythe et de sa validité par rapport à la réalité (cf. Boas, 1916). De même à ce premier niveau de dépouillement nous n'utilisons pas l'opposition schème/séquence (Lévi-Strauss, 1973, pp. 193 et ss.) qui nous semble pour l'instant secondaire, ne serait-ce que parce qu'elle suppose une comparaison avec d'autres versions, d'autres variantes.

2) On pourrait utiliser là le terme de rhétorique, si ce mot n'était pas si lourd de sens et si chargé d'implications culturelles liées à l'expression écrite.

pas absolue, pour autant que la règle d'exogamie soit respectée. De même le frère cadet peut aussi se marier le premier, prenant le pas sur son frère et choisissant peut-être la fille qu'il désirait--l'ordre de naissance des filles ne jouant pas--. C'est donc là une raison évidente d'antagonisme possible.

Une autre raison est la relative liberté sexuelle qui règne parmi les Yukuna et qui par conséquent joue concrètement dans les rapports quotidiens des habitants d'une même maison. --Comme nous avons nous-même pu le constater, et pour autant que la comparaison ait un sens, "la jalousie" existe aussi chez les Yukuna--. Se pose alors une question personnelle que chacun vit à sa manière: Que fait mon conjoint lorsqu'il se consacre à ses tâches, lorsqu'il est à la chasse, dans la forêt, ou lorsqu'elle s'occupe des cultures, dans la chagra? Question proprement insoluble, qui ne cesse donc de se reposer, puisque jamais les faits n'apportent de solution définitive, bonne ou mauvaise... Actuellement malgré la dégradation de l'organisation sociale et de l'habitat due à "l'acculturation," il est de plus en plus rare de trouver deux frères habitant ensembles, ce qui pour autant ne résout pas le problème.

Dès lors on comprendra qu'on ait été tenté d'appeler Kawarimi le mythe de "la vie quotidienne": il ne s'agit plus tant en effet d'expliquer l'existence des éléments et des procès du monde, que plutôt d'en saisir les conflits quotidiens. Comme une nécessité relationnelle, la tension dont nous venons de parler, dessine donc déjà la ligne de force principale du mythe de Kawarimi et du même coup... nous sommes contraints à la prudence si nous avons jamais pensé que le mythe était une façon de résoudre des problèmes.

16-34 La provocation des oeufs d'ara.

A la première audition l'insulte de Maotchi laisse perplexe: en quoi prétendre que quelqu'un est comme un oeuf de perroquet peut-il constituer une insulte grave?¹⁾ Nous ne saurions répondre précisément à cette

1) Encore qu'en français ce type d'injure existe.

question, d'une part parce que jamais sur place nous n'avons entendu une telle injure --ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle n'existe pas ou qu'elle n'ait jamais existé--, mais aussi et surtout parce que ce qui nous occupe n'est pas tant l'affront en-soi, mais bien le fait qu'il soit entendu comme une provocation si violente que Kawarimi condamnera Maotchi à la réclusion dans le nid et sur l'arbre des aras. Peu importe qu'elle soit ou non réellement violente, il suffit qu'elle soit perçue comme telle par Kawarimi pour qu'il déclenche l'enchaînement de la conséquence épique. C'est sur des points exactement comme ceux-ci que le mythe peut être pris pour "fictif" et "absurde" ou au contraire peut être compris comme réel et rationnel. Car, comme on le voit, il opère par un déplacement de la rationalité (par rapport au langage courant). La logique (naturelle) n'a véritablement rien à faire à ce niveau: que la pensée mythique soit logique est évident et hors question, ne serait-ce que parce que pour les auditeurs autant que pour le conteur "ça marche," c'est toujours clair et sans ambiguïtés; ce qu'on observe alors c'est plutôt le changement de nature des éléments, des "variables" (comme on dit en logique formelle); nous reviendrons sur ce problème. Constatons simplement pour l'instant que le style épique use nécessairement d'autres moyens expressifs (cf. Grize, 1971), selon des formes qui ne peuvent que nous surprendre puisqu'elles ne sont pas de nature analytique --ni phénoménologique du reste--.¹⁾

1) Ceci implique que le mythe n'a rien (non plus) d'une argumentation téléologique --malgré les apparences du style épique-- , ceci ne saurait nous surprendre car si le mythe renvoie à lui-même et ensuite au reste de la mythologie, on ne voit pas comment au moment où il se termine, il pourrait encore cracher une réponse, (LA solution du conflit qui l'a jusqu'à là animé), puisque justement il est son propre référent, il ne sort pas véritablement de lui-même. Le mythe est à la fois problème et solution; en tant que telle la parole mythique est nécessaire et suffisante: "à l'entendre nous savons ce que nous sommes, qui nous sommes et comment nous sommes." Ce n'est que de là que l'on peut comprendre les rapports nécessaires que la mythologie entretient avec les rites. D'une certaine manière le geste compte plus que l'acte. On ne sait du reste si Maotchi voit vraiment des oeufs; en effet dans la plupart des mythes de dénicheurs d'ara d'Amérique du sud, les oeufs sont déjà éclos et il s'agit d'oiselets, (cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 74 et ss.). Ceci devrait aussi nous convaincre que le mythe de "la vie quotidienne" n'a rien d'un discours moral.

C'est ainsi que Maotchi dévoile le conflit qui sous-tend leur rapport. En fait la proposition de dénicher les aras vient de Kawarimi, mais Maotchi la saisit pour en faire une provocation; le geste de Kawarimi n'est donc nullement prémédité puisque même en(20)il s'efforce explicitement d'éviter le conflit; le "scénario" du mythe n'est par conséquent pas dramatique (au sens aristotélicien du terme) mais épique, et par là exemplaire (cf. Brecht, 1963). Cet affront suppose par ailleurs déjà une idée claire de ce qui distingue l'ordre de la nature de l'ordre de la société. En signifiant que l'épouse de son frère n'est pas plus utile qu'un oeuf --la qualité première d'une épouse et d'une femme Yukuna étant d'être active et travailleuse--, Maotchi insinue qu'elle est non seulement totalement dépendante et improductive, mais encore que Kawarimi n'a pas su choisir son épouse et... qu'en cela il ne vaut guère plus lui aussi, qu'un perroquet. Encore une fois peu importe la véracité ou même la vraisemblance de ces dires, l'essentiel en est les conséquences qui s'ensuivent et surtout la forme qu'elles prennent: au fond la vengeance n'est que le moteur de l'action; la situation qui en résulte est que Maotchi doit vivre comme un petit d'ara, comme un oiseau. La provocation s'est ainsi retournée contre son auteur.

46-54 Maotchi recueilli par les aras.

" Cet épisode montre que malgré toute leur bonne volonté, les hommes ne peuvent devenir des aras, ne peuvent devenir des animaux... Il ne suffit pas de nourrir Maotchi comme un petit d'ara pour qu'il lui pousse des ailes. Les hommes ne sont pas aussi simplement déterminés, ils entretiennent donc avec leur environnement des rapports complexes. Mais cette déduction qui, une fois de plus, n'est qu'une projection de la parole mythique sur le plan de notre discours analytique, ne sort en réalité pas du cadre épique, pour les indiens il ne s'agit donc pas d'"une leçon de la Nature," comme on pourrait peut-être le croire, mais d'une simple conséquence de la constitution du réel, de l'ordre du monde --celui-ci semble du reste souvent prendre l'aspect de la tautologie la plus courte: Si Maotchi ne vole pas, c'est parce qu'il n'a pas d'ailes, et il n'a pas d'ailes parce qu'il est un homme, et parce qu'il est un homme il n'est pas un oiseau et donc il ne porte pas d'ailes, c'est pourquoi il ne vole

pas. CQFD--. Aussi est-ce finalement le réel qui est la cause du malheur de Maotchi; c'est là la vraie leçon implicite: tantôt favorable, tantôt défavorable, le réel est notre limite, changeante mais absolue. Le mythe n'a donc aucune peine à y revenir pour enchaîner sur l'épisode suivant: la conséquence de l'échec de Maotchi est alors que le aras finissent toujours nécessairement par émigrer, et cela à la saison où les cargueros sont mûrs (66), il est donc naturel que l'agouti vienne rôder autour de l'arbre de Maotchi...

93-173 L'agouti peut-il servir de femme?

On peut imaginer que la ressemblance que certains animaux ont avec nous se poursuit au-delà des apparences: au-delà du fait par exemple qu'ils sont mammifères, qu'ils ont le même régime alimentaire que nous, qu'ils vivent dans la forêt, qu'ils nagent, etc. L'épisode qui vient maintenant démontre ce qu'il faut croire d'une telle supposition. L'agouti commence ainsi par affirmer qu'il n'a rien d'un homme (89), puis on remarque qu'il porte une hache sur l'épaule qui se révèle être en fait l'emblème symbolique de son identité, c'est-à-dire la massue rituelle que possède chaque Maître de maloca. Ensuite il ne peut être que du sexe féminin car les produits (crus) des plantes domestiques cultivées dans les chagras sont une de ses nourritures préférées; comme le montre le mythe les agoutis dévastent souvent les cultures, ils arrachent les tubercules à la manière des femmes et l'on retrouve souvent dans leur estomac les restes mal digérés de leurs repas; mais encore une fois le problème n'est pas tant dans cette allusion à la réalité que dans l'usage épique qui en est fait: l'agouti se révèle à la fois humain et animal. Il y a évidemment là une certaine contradiction, visible par exemple dans le fait qu'une femme puisse porter l'emblème rituel... Mais on peut mettre cela au compte des coutumes animales où probablement la distinction masculin-féminin est estompée (puisque nous sommes tout proche, sinon à l'intérieur, du règne naturel); c'est pourquoi ce qui nous apparaît sous le jour d'une hache peut bien être finalement une massue aux yeux de l'agouti, dans sa réalité... Mais l'agouti ne sait pas faire l'amour, pour elle le coût n'est qu'une manière de manger à l'envers. Plus grave encore, elle maîtrise si peu la culture du manioc qu'elle se trouve réduite à le voler et qu'elle ne sait même pas le transporter --c'est probablement pour cela que lorsqu'elle s'attaque aux plantations elle déterre un grand nombre de plants sans pouvoir les emporter...--.

On pourrait encore faire remarquer que Kawarimi est probablement de mauvaise foi et qu'il sait bien, lorsqu'il le lui propose, que leur couple est voué à l'échec; c'est peut-être pourquoi il s'adresse à elle de façon si déférente en l'appelant Vieille ou Grand'mère, car elle est alors la seule qui puisse le libérer... Mais peu importe, à ce moment l'essentiel est que Maotchi puisse renouer avec sa famille. Il n'est pas sûr du reste que l'agouti ait été sérieuse elle aussi... Est-ce véritablement par inadvertance qu'elle nous a donné la sciatique?

De toute façon après ces deux épisodes, la nature et les hommes resteront séparés: il vaut mieux pour chacun qu'il reste pour soi. Sans risque de se tromper on peut ainsi en déduire que le mythe va changer de mode, qu'il va glisser vers un autre plan. Cette remarque nous donne une première indication au sujet de la conscience du mythe, de sa signification (et donc de son pouvoir) pour les indiens. Ces derniers épisodes par exemple sont clairs et immédiatement compréhensibles pour un Yukuna: il n'est de semaine qu'il ne tue un agouti et qu'il ne trouve dans son estomac des morceaux de manioc amer mal digérés. Ce plan n'est donc pas inconscient. Plus inconsciente par contre est la fonction psychologique du mythe, de la parole sociale traditionnelle: mise en forme du continu des sensations et des perceptions, elle permet d'une part de reconnaître le réel, de le défaire en événements et signaux, et d'autre part du même coup de l'intégrer en en faisant des expériences et des signes (pour la terminologie cf. Henri Wallon: De l'Acte à la Pensée, Flammarion, 1942). Mais ce qui est finalement totalement inconscient (au sens freudien du terme), c'est le mouvement même du mythe, celui de la parole mythique.¹⁾ Nous aurons évidemment l'occasion de revenir sur ce problème.

208 n.2 La mesure du monde.

La notion de mesure telle que nous l'entendons est chose radicalement étrangère à la pensée Yukuna; deux de ses fondements, les notions

1) En ce sens, malgré les apparences, nous ne sommes pas si éloigné de de Lévi-Strauss, bien que celui-ci reste plus préoccupé de topique que de dynamique (Lévi-Strauss, 1958, par ex. p. 28).

de nombre et d'invariant quantitatif en sont complètement absentes. Les Yukuna possèdent évidemment un système de numération de 1 à 20 (en base 5), mais la synthèse entre l'aspect ordinal et l'aspect cardinal des nombres n'est jamais établie, on remarque même une tendance à développer dans la pratique plutôt celui-ci que celui-là, c'est-à-dire que pour leurs opérations, les Yukuna semblent recourir exclusivement à la notion de chiffre, si tant est que cela soit possible.

Lorsque par conséquent Maotchi parle de mesure, il ne s'agit exclusivement que d'une notion qualitative, c'est-à-dire strictement que de l'usage ou que de la création d'un ensemble de proportions. Ce mode de procédés est particulièrement frappant dans la construction des malocas (cf Jacopin, 1974) dans laquelle le choix du rayon du cercle de base, suffit à déterminer exactement toutes les autres mesures. Aussi dans le cas présent Maotchi peut-il prétendre qu'il "mesure" le monde, dès lors qu'il tente de mesurer concrètement (à l'aide d'une liane) la profondeur qui sépare notre monde, le monde-du-haut, du monde-du-bas. Si l'univers est ordonné et si nous en connaissons les rapports, les relations qui en lient les éléments les uns aux autres, alors une seule distance suffit aussi pour avoir sa complète géodésie...

230 La chute de Kwarimi.

Kwarimi est à nouveau provoqué par Maotchi, mais il s'agit d'un défi physique cette fois. Cela relancera le mythe de la manière la plus spectaculaire, c'est-à-dire la plus épique (pour un mythe). Maotchi décide que son malheur n'équivaut pas à sa faute, qu'il a "beaucoup souffert" (176) et qu'il va se venger. Sa vengeance nous vaut une des aventures les plus décisives de Kwarimi, aventure qui a son tour aura pour conséquence une série d'épisodes où il n'aura pas trop de tout son savoir de Maître de maloca et d'aîné pour pouvoir s'en sortir.

C'est maintenant Kwarimi qui appelle à l'aide (241, 263), exactement comme Maotchi auparavant, dans le monde du haut et dans le ciel des aras (80). Si nous nous souvenons de ce que nous avons dit de la réversibilité (cf. plus bas, Le départ) cela devrait nous mettre la puce à l'oreille... Il nous paraît difficile pourtant de faire actuellement sur ce point

beaucoup plus de commentaires. Car la chute de Kawarimi opère un complet renversement du mythe --si l'on ose dire, en parlant du monde-du-bas! En fait celui-ci n'a rien de commun avec de quelconques antipodes-- qui sera lourd de conséquences. Entre deux épisodes le lieu de passage est toujours l'occasion d'un recommencement, à chaque fois on peut observer un nouveau départ du mythe comme si, déjà lassé d'avoir exploré un certain domaine, il décidait soudain de repartir ailleurs, vers d'autres champs. Mais cette fois il bascule totalement, et ce mouvement vers les profondeurs est sans comparaison avec la hauteur de l'arbre que vient de quitter Maotchi. S'il fallait voir là une allusion à la réversibilité, le mouvement devrait s'accompagner d'une plus grande amplitude de la dissymétrie (entre Maotchi et Kawarimi). On comprend alors qu'il ne soit pas vraiment possible de percevoir les conséquences (causales) d'un épisode sans le connaître en entier; on n'en mesure les conséquences que dans son contexte et seulement lorsqu'on peut finalement en saisir l'écho sur l'ensemble, la résonance d'ensemble. Ainsi voit-on mieux pourquoi le style épique ne recourt à aucun effet tragique ou dramatique: ce qui nous intéresse n'est jamais l'épilogue, mais le quoi et ensuite surtout le comment (cf. Brecht, 1963, p. 172 et ss.).

280-333 3 serpents & 1 guêpe.

On remarque tout de suite que ces quatre animaux passent formellement de l'état malfaisant à l'état bienfaisant de la même manière: ce sont les mêmes répliques (et donc la même magie de la lune) et les mêmes paroles mythiques. Comment ne pas voir là une ferme volonté d'association? Trois d'entre eux sont des serpents et trois d'entre eux sont venimeux, mais seulement deux des serpents sont venimeux (l'anaconda n'étant pas doté de glandes à venin); on passe donc d'une triade à l'autre, en allant du plus gros au plus petit et en s'aidant des deux éléments communs aux deux: les deux serpents terrestres, une des extrêmes étant aquatique (anaconda) et l'autre aérienne (guêpe); les points médians sont aussi des poteries, les extrêmes étant d'une part plutôt naturel et sauvage (instrument de pêche) et d'autre part ménager et domestique (calebasse cultivée). De plus ils sont tous d'une façon ou d'une autre liés au "feu": le premier au feu du yurupari (dont il possède la forme et la texture (Yukuna dixit)), les deux suivantes au feu de la cuisson des aliments (du passage du cru au cuit), au feu de la cuisson de la poterie (de la transformation des

serpents de glaise modelée au colombin, en marmites) et au feu lent de la morsure de serpent, puis finalement le dernier associé seulement au feu de la piqûre de guêpe. On imagine donc immédiatement la possibilité d'une analyse structurale, on trouverait probablement des liens entre le feu, l'eau, le soleil et la lune, etc. (cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 299-300 et ss.).

Ce n'est cependant pas là notre propos¹⁾ et nous ne ferons que constater que, traversant ces petites épreuves, Kawarimi a de moins en moins peur au point qu'il se risque même à saisir à pleine main le nid de guêpes... Cela ne lui réussit pas mais la lune montre alors qu'elle veille sur lui et que, malgré tout elle sait le ménager; par ailleurs immédiatement après, l'épisode de la création du crapeau, dit "langue de Kawarimi," nous montre mieux encore les rapports que la lune va entretenir avec son protégé. Il est tout-à-fait nécessaire que leurs relations soient clarifiées pour que nous puissions aller plus loin... au propre comme au figuré: C'est-à-dire que la lune reste claire et égale à elle-même de façon à ce que Kawarimi puisse poursuivre son périple vers d'autres contrées sans avoir à se soucier de ses arrières. Il faut donc que le bateau de la lune continue de glisser lentement sur les eaux du fleuve universel, qu'elle poursuive son mouvement d'une manière assez stable pour que Kawarimi puisse toujours s'y référer lorsqu'il en aura le besoin ou le désir.

On peut aisément imaginer que peu à peu les relations de Kawarimi avec son protecteur deviennent banales et qu'elles prennent tout doucement la couleur transparente de l'habitude: Kawarimi restera pour toujours étranger, mais il aura sa place dans l'espace et dans le temps de la lune; l'arrivée du héros culturel, son irruption dans le monde du bas n'est plus qu'un souvenir dans le tout venant de la vie quotidienne. Le bateau de la lune est maintenant stable, rééquilibré avec Kawarimi à son bord pagayant régulièrement (357), bientôt du reste ils débarqueront chez la lune et l'existence reprendra, la lune poursuivant sa tâche autour du monde, presque comme si de rien n'était. C'est exactement ce à quoi le mythe doit parvenir s'il veut montrer ce qui se passe lorsqu'apparemment la vie

1) Car une telle analyse ne nous apporterait rien de plus que la confirmation répétée de l'importance de la lune à un certain niveau de la vie quotidienne.

quotidienne se déroule sans histoires, lorsque le monde a été achevé. Ainsi peu à peu, de proche en proche et selon son rythme, le mythe a-t-il subi une douce torsion qualitative autour de son axe, déformation à peine perceptible mais qui n'en est pas moins indéniable et essentielle pour la suite. Il a suffi de trois serpents, d'une guêpe et d'un crapeau pour que soient mis en place les rapports que la lune entretient quotidiennement avec les Yukuna. Une fois de plus on voit comment le style épique (au contraire du drame ou de la tragédie) oriente le mythe vers une issue connue de tous puisqu'il s'agit finalement de notre propre monde et de notre réalité. Ce n'est qu'une fois ces dimensions constituées, une fois ces axes jetés, que le mythe pourra montrer le rôle actif de la lune dans l'existence des hommes (dans leur Histoire). Transformer un tronc en piège à poissons ou des boudins de glaises en poterie requiert donc certainement l'action implicite de la lune: et en effet il est toujours préférable de procéder à ces opérations (pêche ou cuisson) durant la pleine lune, disent les Yukuna.¹⁾

La création du crapaud "langue de Kawarimi" indique déjà autre chose: il ne s'agit plus d'un état de fait (serpents-poteries, guêpes-calebasses), mais d'un acte de la lune destiné à relever un aspect particulier de la différence entre l'animal-homme et les autres espèces. Celle-ci est double: d'une part Kawarimi (se référant au monde -humaine- d'où il vient) mange plus posément et plus lentement que les êtres du monde du bas et d'autre part il ne finit pas son plat... C'est donc que sa bouche et sa langue sont et doivent être autrement conformées! Et c'est bien ce que la lune prouve en corrigeant la bouche de Kawarimi et en lui coupant la

1) Nous pourrions nous demander: "Et si l'on procédait à ses opérations en d'autres temps ou sans se préoccuper de la lune?"... Ce à quoi les indiens répondent: "On le fait toujours en période de pleine lune, ce qui prouve bien son influence... Du reste si l'on opérait autrement, beaucoup de poteries ne résisteraient pas à la cuisson... De toute façon certaines poteries se cassent, mais c'est parce que les femmes n'y mettent pas assez de soins..." Ce qui finalement revient évidemment au même. Cette "logique" fera peut-être sourire, mais de quoi s'agit-il sinon de mettre toutes les chances de son côté dans un domaine où règne l'imprévisible?

langue avec sa cuiller à coca... et par suite en créant ce crapeau que l'on trouve dans les chagras et l'on ne cessera désormais plus d'entendre le soir, la nuit tombée, pour nous rappeler que les hommes ne mangent pas comme les animaux! Peu importe alors que l'enchaînement causal ne corresponde pas exactement à l'enchaînement temporel. Le mythe bien que temporellement orienté par l'énoncé et dans le cycle général de la mythologie reste cependant parfaitement indépendant du temps réel (astronomique), cela justement comme nous l'avons vu, parce qu'il n'est pas articulé analytiquement (syntagmatiquement) avec le réel. La lune peut donc sans problème justifier par un acte à postériori les lenteurs de Kwarimi...¹⁾ Preuve vient-on de dire, par référence à la rationalité de la pensée mythique, pour laquelle les choses n'ont d'existence (au sens presque philosophique du terme) qu'elles n'aient une fois ou l'autre été accomplies; au reste, c'est précisément cet accomplissement que la mythologie dévoile, et c'est aussi très exactement la raison pour laquelle rien n'y est accidentel et tout y est nécessaire.

Lévi-Strauss a bien vu cela qui respecte scrupuleusement la structure de chaque mythe ou de chaque épisode ("mythème") dès lors qu'il les fait ou les laisse jouer les uns sur les autres. C'est parce que chaque élément du mythe est nécessaire, parce que toujours il répond à une nécessité, parce qu'il s'inscrit nécessairement dans une structure, qu'il peut être analysé. La comparaison ne peut être rigoureuse que si le mythe est pris strictement à la lettre, que s'il est soigneusement respecté et préservé dans son intégrité et non pas d'emblée transformé et bricolé pour les besoins d'une

1) Cela arrive du reste fréquemment lorsque le temps n'a pas valeur épique; en fait le temps n'a d'importance que lorsqu'il participe d'une existence (comme c'est le cas pour la procréation par exemple). Cela ne peut que nous surprendre car chez nous toute pensée analytique suppose un rapport précis au temps et s'effectue dans une dimension temporelle même si finalement c'est pour l'évacuer comme dans tous les procès de formalisation, que ce soit en physique théorique, en mathématique ou en logique. Ainsi toute narration qui, pour décrire la vie, commence par enlever la temporalité, ne peut que nous étonner, voire nous sembler absurde ou au moins, n'apparaître que comme la répétition continuelle de la même sorte de paradoxes: chaque description est si univoque et absolue qu'elle finit par signifier le contraire de l'apparence: c'est parce que le mythe est totalement idéal et sans rapport articulé avec le réel qu'il devient pratique, c'est parce que les activités de chacun sont individuelles que la mythologie est unitaire et commune à tous, etc.

cause (cf. par ex. Jung et Kérenyi, 1974). (Dès lors on comprend aussi que cette règle nécessaire est aussi suffisante à l'analyse structurale pour définir ses unités paradigmatiques de comparaison, ses séquences, les épisodes mis en relation; leur définition et leur détermination est structurale, et non pas empirique ou syntagmatique. On discerne du même coup ce qui distingue notre projet de celui de Lévi-Strauss: ce qu'il veut démontrer -l'organisation signifiante des contenus mythiques-, nous le considérons comme donné; réciproquement: ce qui d'une certaine manière peut lui sembler évident -la nature inconsciente de la rationalité mythique- nous semble justement ce qu'il faut expliquer, ce qui nous intéresse alors c'est la logique interne du mythe, son cheminement et sa dynamique). En conséquence le mythe ne nous apparaît pas tant comme un objet à analyser, que comme un dispositif articulé qui se déclencherait chaque fois que quelqu'un y a recours: narration ou simple évocation personnelle, le mythe peut d'une certaine manière être comparé à une machine ou une machinerie que chaque fois qu'elle est sollicitée réordonnerait et recréerait automatiquement le monde et la réalité.

Voici donc une règle méthodologique de plus dont il est indispensable de tenir compte: dans le mythe, à cause du style épique, rien n'est jamais dû au hasard. De fait dans la pensée mythique le hasard n'existe pas, tout est prévu sinon prévisible, tout obéit à une nécessité et remplit une fonction. Ainsi une fois de plus, si le mythe nous reste obscur, on ne saurait invoquer un effet du hasard!¹⁾ Le mythe de Kawarimi semble ainsi souvent vouloir

1) Malgré les différences qui nous apparaissent entre les énoncés des divers locuteurs, du point de vue logique et structural, elles ne sont pas pertinentes et les auditeurs entendront la même chose, du moins aussi longtemps que le contenu épique du récit n'est pas entamé. Ce qui fait qu'au bout du compte le style épique n'est plus que le contraire d'un style, au sens de la stylistique moderne: tout y est déterminé, rien n'y est gratuit et laissé à l'appréciation du conteur, la seule liberté (appréciée) qui lui reste est celle du ton et des onomatopées, le reste est immédiatement considéré comme une altération de la structure, comme une invention... c'est-à-dire presque inmanquablement rejeté comme inauthentique. "Il ne sait pas... Il ne dit pas bien" disent les Yukuna d'un conteur qui innove ou qui oublie des détails. Tout contribue donc à la signification générale du mythe qui finalement est celle de la réalité elle-même (ainsi énoncée d'une manière totalement idéaliste); le style épique n'est style que par référence égocentrique à notre image de la littérature et de l'art. Chaque élément est peut-être arbitraire (au sens de l'arbitraire du signe saussurien) parce qu'il occupe une place dans une structure, mais on ne peut en tout cas pas le considérer comme libre. Le contenu de l'expression coïncide avec ses limites, si bien que ce que nous appelons art est simplement impossible.

déterminer les limites humaines, cet apprentissage ne se fait pas sans douleur, Maotchi et surtout Kawarimi en savent quelque chose, blessures, risques de mort, etc. sont même la façon la plus usuelle pour les héros culturels de désigner et par conséquent d'établir le frêle équilibre qui les oppose à leur environnement. C'est donc dans ces instants où Kawarimi apprend les limites de ses rapports avec la lune que le mythe glisse lentement vers ce qui deviendra la ligne générale de cet épisode: la dimension lunaire de l'existence Yukuna. Cela commence par la plus banale des distinctions entre les hommes et les animaux, entre les humains qui vivent dans le monde du haut aboutissant au ciel et les animaux qui vivent à la fois dans les mondes du haut et du bas. Arrivé en bas, Kawarimi devrait devenir de plus en plus animal et même le plus animal de tous les animaux puisqu'il n'a même pas de correspondant dans le monde commun à tous, mais la lune veille et à l'instant même où il devrait manger et se conduire de façon bestiale... elle lui coupe la langue. Ceci montre dès lors que pour Kawarimi le monde-du-bas sera un monde privatif: étant homme, en bas il n'est plus que l'ombre de lui-même, de son essence humaine il ne semble plus lui rester que son animalité. Cette imperfection, cette incomplétude est le fondement de cet épisode. Aussi même si le mythe est a-temporel, les héros ne traversent pas toutes leurs épreuves sans en ressortir profondément transformés. Peu à peu le mythe transforme et métamorphose ses héros, ils gagnent et ils perdent quelque chose qui ne tient pas seulement à chaque épisode particulier mais à tout l'ensemble articulé et intégré du mythe, et qui fait alors écho aux autres mythes. C'est là le vrai sens caché du mythe, la ligne générale que lentement dessinent les héros, orientée et croisée avec d'autres lignes générales dans d'autres gestes, pour finir par tisser et par constituer le vaste réseau de toute la mythologie dans laquelle l'existence actuelle se trouve prise, dans lequel les Yukuna se trouvent maintenant enfermés.

398-662 Kawarimi et les femmes.

Une fois leurs rapports établis, la lune et Kawarimi peuvent, si l'on ose dire, selon le style épique, arriver à bon port, c'est-à-dire en fait... au port de la maison même de la lune. Tout naturellement, pour ainsi dire, celle-ci lui offre alors l'hospitalité, elle lui fait même totalement

confiance, puisqu'elle l'invite à suspendre son hamac à l'endroit de son choix. Lors-qu'on sait que l'espace d'une maloca est toujours soigneusement distribué, quels que soient les activités et les protagonistes (cf. Jacopin, 1974), on ne peut être qu'étonné d'une telle générosité. Kawarimi n'est-il pas un étranger? N'est-il pas vraiment un voyageur pour qu'aucune place spécifique ne lui soit réservée, comme c'est pourtant le cas de n'importe quel arrivant n'appartenant pas directement à la maison? C'est que, comme nous venons de le voir, le héros mythique n'a pas avec la lune et avec ce qui l'entoure, des relations banales, normales et régulières. Il n'a plus dans le monde-du-bas la même identité que sur terre parmi les siens; son rapport à la maison de la lune n'est pas habituel: il n'est ni parent, ni véritablement étranger; il est "autre," il appartient à un autre ordre, celui du monde du haut. Or Kawarimi sait maintenant que la lune est un des êtres sous-terrains les plus puissants, puisqu'il l'a vu opérer les transformations les plus délicates, transformations qui l'ont du même coup placé dans un rapport de dépendance vis-à-vis son hôte. Cherchant alors une place pour étendre son hamac, c'est nécessairement de cette apparente liberté qu'il se méfie et c'est pourquoi il finit par l'accrocher à l'abri des tambours du maguaré, près de l'entrée.

C'est ainsi qu'au petit matin la fille de la lune vient "sonner," comme l'on dit, le maguaré, annonçant le réveil et le début du jour.¹⁾ De son poste, Kawarimi est donc particulièrement bien placé pour observer son anatomie, qui évidemment fait naître son désir. Or les héros mythiques ne sont pas des hommes comme les autres, non pas qu'ils soient morphologiquement différents, au contraire, mais surtout parce que leur nature mythologique rend chacun de leurs faits et gestes lourds de conséquences. Ils sont en quelque sorte responsables de l'avenir du monde, de l'univers dans lequel nous vivons et dans lequel vivront nos descendants. Leurs désirs ne sont donc pas anodins... Et en effet, selon un enchaînement que nous commençons à reconnaître, celui de Kawarimi va déclencher de nouvelles péripéties. En fait cette promiscuité avec la fille de la lune correspond à l'introduction de la sexualité dans les aventures sous-terraines du héros. Et tout se passe (relativement) selon la tradition:

1) Cette tradition qui auparavant était quotidienne, persiste encore durant les cérémonies qui se déroulent sur plusieurs jours.

la fille résiste à l'étranger et va se plaindre à son père. Mais en aucune manière la lune ne peut lui donner sa fille car cela supposerait que leur union est possible, qu'elle pourrait éventuellement même devenir son beau-père, ou du moins qu'ils pourraient entretenir des relations de parenté.

Or si la lune est nécessaire à la vie des hommes et à leur existence sociale, il est tout aussi nécessaire que leurs destins restent bien distincts et que jamais ils ne puissent être confondus. Kawarimi peut bien se rapprocher de la lune au point de partager sa vie quotidienne, ses pêches, ses repas et même d'y perdre le bout de sa langue, cela n'implique pas qu'il puisse partager son existence. Si les hommes ont bien quelque chose de lunaire, s'il est naturel --c'est le cas de le dire-- qu'ils obéissent à ses rythmes, la lune doit, quant à elle, rester inhumaine et poursuivre inexorablement sa course régulière autour du monde.

Elle a néanmoins très bien compris le désir qui l'habitait et c'est pourquoi elle lui propose de le satisfaire d'une autre façon. Besoin libidinal s'il en est puisque la lune lui faire boire du lait de huansoco de manière à ce qu'il ne puisse engendrer de garçons, c'est-à-dire pour supprimer radicalement toute possibilité d'échange matrimonial et par conséquent tout effet social et toute conséquence relevant de l'organisation sociale. Ce qui revient aussi à dire que des femmes qui ne peuvent pas avoir de garçons ne sont pas de vraies femmes, qu'elles ne sont pas véritablement sociales --ce qui par ailleurs est assez significatif de la condition des femmes Yukuna--; c'est pourquoi aussi le monde-du-bas n'est habité que par des femmes, ou du moins cette sorte de femmes qui n'en sont pas vraiment, comme disait notre informateur, femmes privées de fils, c'est-à-dire par-là de pères et donc de parents et d'enfants. Kawarimi et la lune vont donc entrer dans une maison de femmes réduites à leur "féminité," si l'on ose dire, à leurs attributs sexuels particuliers.¹⁾ Le premier quadrant à droite en entrant vers la porte, est l'emplacement réservé

1) Faut-il dire "femmes-objets," comme l'on dit maintenant chez nous par extension du vocabulaire psychanalytique? En fait cet épisode montre une fois de plus clairement que la mythologie est une parole masculine: elle reflète les fantasmes des hommes.

aux étrangers; il peut pourtant aussi quelques fois être occupé par de vieilles femmes, veuves ou impotentes. Il n'est pas très facile de savoir pourquoi la lune lui suggère de passer outre et de ne pas s'y attarder. Goldman raconte que les vieilles femmes Cubeo prétendent avoir plus d'appétit sexuel que les jeunes (Goldman, 1963, p. 182);¹⁾ car c'est bien d'appétit sexuel qu'il s'agit et le héros n'y résiste pas... C'est pourquoi il est mangé, avalé par le vagin d'une de ces vieilles et sauvé de justesse par la lune. Or si nous nous souvenons de l'épisode passé de l'agouti qui lui non plus ne savait pas faire l'amour, la similitude est frappante, comme si celles-ci, emportées par leur appétit, se comportaient comme celui-là, comme si la sexualité des femmes du monde-du-bas se réduisait à l'instinct sexuel animal. Kawarimi ne parvient à y échapper que grâce à l'action in extremis de la lune qui ainsi le fait renaître. Autant dire qu'elle est absolument nécessaire à la survie et à la reproduction de la société qui, sans elle, risquerait de disparaître et d'être engloutie dans la bestialité.

Mais la leçon ne suffit pas, et l'aube --ou, sur terre, le crépuscule-- arrivant, la lune doit reprendre son périple autour du monde, Kawarimi repris par son désir décide de retourner seul à la maison des femmes. Et ainsi, désormais, leurs chemins vont-ils diverger,²⁾ car bien que les hommes lui doivent la vie, comme nous venons de le voir, ils doivent aussi se l'approprier, la faire leur et mener leur propre existence. C'est pourquoi le héros civilisateur revient à la maloca des femmes. C'est donc là un moment essentiel de la mythologie Yukuna, puisque pour la première fois nous y voyons énoncée clairement l'autonomie humaine, encore que celle-ci ne soit définie que dans le cadre de la parole masculine.

1) "We are more satisfying than young girls because we have more sexual power (appetite)."

2) Encore qu'il ne s'agisse nullement de deux destinées linéaires différentes: le mouvement de la lune fait totalement partie du monde et Kawarimi la retrouvera chaque fois que cela lui sera nécessaire. Dès lors, même si celle-là continue de régler l'existence de celui-ci, leurs vies n'auront cependant plus rien de commun.

Mais malgré cela --ou à cause de cela-- il s'agit bien là d'un lieu d'émergence de l'humanité, d'un instant épique et d'un lieu mythique particulier de l'origine des Yukuna.¹⁾ Car il n'est certes pas indifférent qu'il se trouve à l'endroit des femmes; en effet par rapport au reste de l'univers, la différence sexuelle est à la fois la moins prononcée (comparée à ce qui différencie l'espèce humaine des autres espèces, des autres genres et des autres règnes) et la plus accentuée (lorsqu'on compare l'homme à la femme). Cependant à peine suffit-il d'évoquer cette ambivalence de la sexualité pour comprendre qu'elle est inscrite et nous est dictée en réalité par le mythe lui-même; du coup se trouve alors dévoilé non seulement un nouveau trait de la pensée mythique (ou du style épique), mais aussi la manière dont la mythologie s'inscrit dans l'imaginaire de chacun. Lors de la première visite aux femmes, les rapports sexuels sont conduits par la lune; par là ils appartiennent au monde-du-bas et sont donc relativement privatifs pour l'espèce humaine, ou du moins empreints d'animalité. Au contraire, dans sa seconde visite, Kawarimi tente d'assumer relativement seul et de manière plus humaine ses rapports aux femmes; preuve en est l'introduction de la masculinité et du chamanisme dans le monde-du-bas.

Qu'on réduise cet épisode à une description analytique et on s'apercevra immédiatement qu'il n'est pas décidé entre les termes de l'ambivalence, sinon par l'ordre de l'énoncé, par l'ordre temporel naturellement inscrit dans la parole. En effet si le mythe est parole, son expression est vouée, si l'on ose dire, à la "linéarité." Mais les Yukuna ne souffrent nullement de cette limite, tout au contraire, ils s'en félicitent et s'en servent, car pour eux c'est là non seulement la forme canonique de l'ordre du monde, mais c'est l'ordre du monde lui-même; tant il est vrai que, pour eux, la mythologie est à l'origine de l'existence et de l'ordre de toute chose. C'est pourquoi la parole mythique est une pratique (sociale) puisqu'elle est conforme et surtout (re-)créatrice de réalité.²⁾ Conséquence de l'association (complémentaire) entre un idéalisme nominaliste absolu et

1) D'une certaine manière, en tant que Parole (sociale), le mythe identifie constamment les dimensions du temps et de l'espace, continuellement confondues dans l'énonciation, dans le fil de la chaîne parlée.

2) Pour les Yukuna ceci est cependant vrai de toute parole. S'il peut y avoir plusieurs paroles, leur différence n'est pas dans leur nature, mais dans le contexte où elles s'expriment. Pour les Yukuna il n'y a par exemple pas de différence entre sacré et profane, puisqu'en fin de compte tout est mythologique, c'est-à-dire d'origine "religieuse," selon notre acception.

son expression verbale, non seulement le style épique, mais la pensée mythique elle-même sont linéaires. Nous sommes loin de notre pensée analytique et comparative (dominante), de notre théorétique.

Face à deux ou plusieurs possibilités descriptives, la mythologie répond par deux solutions possibles: soit elle choisit une voie, écartant ainsi les autres issues; la bifurcation est alors marquée d'un mot Yukuna spécifique et intraduisible, penaje, le mythe continuant dans la direction décidée; soit entre plusieurs chemins l'option est impossible, -ce qui arrive souvent lorsque la réalité décrite n'est pas vraiment matérielle, lorsqu'elle est d'ordre qualitatif, voire moral- et le cheminement est alors parcouru deux ou plusieurs fois, c'est-à-dire autant de fois qu'il est nécessaire pour représenter tous les aspects mythiques de la question; à chaque fois les "versions" épiques sont différentes, voire même opposées. Pour les Yukuna, dans la raison mythique, il y a donc au moins deux sortes de conditions d'existence: celles qui sont "décidables" et celles qui sont, si l'on ose dire, "indécidables."

Pas moins que la pensée analytique, la pensée mythique ne choisit, ne classe et ne distribue en catégories; elle intègre simplement dans la rationalité elle-même la dimension discursive que l'on trouve dans n'importe quel raisonnement; au contraire évidemment de la logique analytique (formelle) qui peut par l'écriture échapper à la dimension temporelle et ainsi introduire d'autres synchronies (cf. évidemment Kotarbinski, 1965 et aussi Apostel, 1973). C'est donc l'ordre de la parole, la distribution de l'énoncé qui définit le choix de la solution dernière, de l'implication, si l'on ose dire; aussi dans notre cas particulier, est ce la sexualité humaine, relativement autonome et détachée des instincts (animaux) réglés par la lune qui en définitive, finalement, prévaudra. Est-ce un bien ou un mal, qui sait? Il semble du moins, si l'on en juge par le mythe, que cela ne simplifie pas la tâche des hommes.

Ainsi le fil conducteur du mythe semble décider, comme si les indiens faisaient confiance à l'énonciation pour comprendre --au sens étymologique du terme: prendre avec-- leur réalité, sa structure et sa forme. Comme si

elle pensait, la parole décide.¹⁾ Suivant la parole du mythe, l'imaginaire Yukuna parcourt le monde; chaque indien --ou différemment chaque indienne, chaque enfant-- retrouvant ou poursuivant son fil, y inscrit son imagination, y projette ses pensées, y découvre ses désirs, y trouve ses explications (ou ses justifications) et par là y saisit son identité: les mythes ont été créés et constituent le monde pour nous, à notre intention, la preuve c'est qu'ils n'existent que par et dans notre langue, pourraient-ils dire.²⁾

C'est ainsi que Kawarimi retourne et parvient à l'habitation des femmes. Son arrivée est néanmoins marquée par une péripétie qui a pour but essentiel de lui permettre d'entrer dans la maloca, qui sans cela --et en l'absence de la lune-- lui resterait sinon fermée, du moins aussi difficile et dangereuse à approcher qu'une maison étrangère et hostile. L'évocation des guerres (rituelles) est du reste clairement affirmée par la mise en garde de la lune et par le fait que le chemin qui y conduit est large ouvert et rectiligne comme celui des maisons où l'on craint l'arrivée d'ennemis. Aussi s'engageant dans une telle entreprise, le héros fait-il montre d'une courageuse détermination.³⁾

1) Elle décide de toute réalité. C'est probablement ce à quoi se réfère ce passage de Lévi-Strauss: "Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu."

Et peut-être, ainsi que nous l'avons suggéré, convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que, d'une certaine manière, "les mythes se pensent entre eux." (Lévi-Strauss, 1964, p.20; souligné par l'auteur).

2) Le moment n'est pas encore venu de décrire ces mécanismes. Néanmoins ce n'est pas sans raison qu'on y verra des processus psychologiques, ils renvoient en effet aux notions de projection (Gestalt, Freud), identification projective (Melanie Klein), imaginaire (Jacques Lacan), imago (Jung); sans que du reste on ne puisse jamais pour autant assimiler la structure de notre subjectivité (caractère, personnalité) à celle des indiens.

3) Par ailleurs on découvre aussi que les femmes du monde du bas n'ont pas la connaissance (mythique et chamanique) puisqu'elles ne peuvent distinguer parmi les mammifères mangeurs de chair humaine --vampires et grands félins--, et que la jeune femme submit leur terreur. En effet n'importe quel chasseur, n'importe quel jeune homme initié saurait faire la différence.

Sitôt à l'intérieur, grâce à la jeune femme qu'il a sauvée, Kawarimi est accueilli selon l'usage traditionnel; c'est que d'une certaine manière, quel que soit le sort que ces femmes voulaient réserver à leur consœur, il a quand même soustrait l'une d'entre elles à la mort. Ce faisant il montre son pouvoir de "vrai chaman" (449), et leur révèle ainsi son importance, puisqu'évidemment littéralement privées de la moitié supérieure de l'univers, elles ne peuvent rien en savoir, et par conséquent ne peuvent connaître son identité. Néanmoins qu'il accepte de s'unir avec leur maîtresse, (non sans réticence car en vérité il n'est pas venu chercher femme), consacre alors l'alliance de ces femmes avec les hommes de notre monde.-- C'est pourquoi (depuis lors?) les chamans "vrais" savent traiter les forces obscures qui sous-tendent la réalité: ils "savent,"¹⁾ comme disent les Yukuna; car celles-ci sont finalement régies par leur distribution sous-terraines ("les esprits") et par conséquent elles sont aussi, par association, relativement féminines. Au début il semble à l'observateur étranger que les indiens parlent de ces forces comme si elles étaient toutes plus ou moins semblables, de même nature; en fait tout être vivant, qu'il soit animal, végétal ou même minéral, communique par-delà les apparences avec le monde du bas; tous font donc partie d'un certain ordre commun et par-là ressortent d'une même économie;²⁾ c'est probablement là l'une des bases de la pratique chamanique et c'est pourquoi les formules en restent relativement secrètes, car c'est toute la communauté qu'un "apprenti sorcier" pourrait mettre en péril, et risquerait de perturber gravement--.

Mais cette union ne se fait pas sans dévoiler, sous la rationalité individuelle traditionnelle,³⁾ d'autres forces, une autre dynamique de l'identité: celle du désir érotique.

1) na'epika - ils savent, ils ont la connaissance mythique ou chamanique.

2) Ceci expliquerait peut-être que tous les acteurs importants de la mythologie soient doués de parole. Il ne s'agit pas vraiment du langage humain (cf. Jacopin, 1977), ou du moins pas du langage qui nous est parvenu, mais néanmoins tous ces êtres sont pourvus de conscience et par conséquent de désir et de volonté, sur lesquels justement les chamans tentent d'influer avec plus ou moins de succès et d'efficacité selon leur habileté. D'autre part on comprend aussi que les femmes puissent être considérées comme "dangereuses" pour les hommes et la société, puisqu'en contact avec ces forces obscures --qui sont aussi à l'origine de leurs règles-- elles sont celles qui, ayant une correspondance dans le monde du bas, sont aussi comme nous venons de le voir, les plus proches des hommes.

3) "Les meilleures femmes sont celles qui savent travailler" disent les Yukuna.

Du même coup se découvrent d'autres rapports entre l'identité et l'instinct ou plus précisément une autre économie des pulsions sexuelles, au sens freudien du terme,¹⁾ que celle que nous trouvons dans nos sociétés; le caractère dualiste des pulsions sexuelles est du reste évident dans cet épisode, et Goldman raconte même que l'attrait sexuel est une mauvaise raison pour choisir une femme,²⁾ parce qu'elle risque d'être une source de troubles pour la collectivité. C'est pourquoi même si la maîtresse des femmes retrouve sa jeunesse pour Kawarimi, même si elle lui donne un fils, elle n'en devient pas pour autant son épouse: en fait son enfant n'est qu'un faon tacheté et il ne pourra réaliser aucune alliance humaine,³⁾ par rapport aux hommes il est asexué, il est neutre. On retrouve du reste probablement cette neutralité dans le nom indigène de ce petit cervidé: en effet ce n'est peut-être pas tout-à-fait par hasard qu'il s'appelle hewa, c'est-à-dire aussi "le fond de teint" qu'on s'applique sur le visage avant les grands "bals" cérémoniels et sur lequel on dessine ensuite d'autres figures à "l'achiote" (Bixa Orellana); hewa constitue donc la base du masque rituel, le fond du symbolisme facial ou, plus précisément, ce qu'il reste de l'identité personnelle lorsqu'on l'efface pour lui faire supporter l'identité cérémonielle. Ainsi avec hewa, le petit faon tacheté, tout est en place pour que se noue et se dénoue cet épisode du mythe (478).

1) Litt. en allem. "Trieb," cf. Au-delà du principe du plaisir, in Freud, 1970 et Laplanche et Pontalis, 1971, pp. 359-362.

On pourrait avancer que, s'agissant de mythologie, cette perspective est déplacée. Mais ce faisant on se ferait ainsi juge de la nature du mythe. Notre propos n'est pas là --pour l'instant du moins--, et si nous recourrons au freudisme ce n'est que pour indiquer que le rapport psychè/soma n'est certainement pas indépendant du relativisme culturel. On peut même inférer que chaque situation culturelle détermine (structuralement) une autre économie pulsionnelle, des pulsions en général.

2. "Sheer sexual attractiveness is regarded as the wrong reason for choosing a bride. The point is not only that physical sturdiness and industriousness are better traits, but that sexually provocative woman will be a source of trouble to the sib." (Goldman, 1963, p. 142).

3. Le symbolisme sexuel des cervidés amazoniens est assez fréquent (cf. Reichel-Dolmatoff, 1976).

C'est alors que Kawarimi découvre l'époux des femmes du monde du bas, le mari des femmes sans hommes. Il essaie lui aussi d'en user --peut-être pour s'adapter ou s'identifier à ses hôtes. Mais plus probablement pour introduire la suite du récit, toujours selon le style épique--, mais deux pénis ne peuvent se pénétrer, quand bien même l'un a été percé (par un vers à bois): l'acte sexuel suppose véritablement la complémentarité des organes sexuels (485); les sexes ne sont pas que des trous... Aussi possédant chacun un pénis, le héros et le poteau vont-ils se reconnaître (comme ayant une origine plus ou moins semblable (487)),¹⁾ s'installe alors entre eux une complicité: très exactement la complicité qui règne entre les hommes Yukuna lorsqu'entre eux ils parlent de femmes Yukuna, lorsqu'ils parlent de la féminité et de tout ce qui peut les distinguer d'elles. Ainsi pourrait-on dire qu'aux femmes "libidinales" (relativement animales et privées de la "socialité" --masculine-- du monde supérieur) correspond le phallus du pieu.²⁾

A avoir abandonné la lune pour vivre sa vie (humaine), Kawarimi rencontre donc le phallus, c'est-à-dire l'investissement symbolique de la différence sexuelle naturelle. En tant qu'homme du monde-du-haut (social et masculin) il va l'inscrire dans le monde-du-bas et dès lors la coupure, la contradiction, la discontinuité entre sexes va devenir radicale, insoluble et insurmontable. Ainsi se trouvera créée ou justifiée l'une des bases fondamentales, sinon la plus fondamentale de la société Yukuna: la différence sexuelle, différence physique, elle est cause de toutes les différences sociales (division des tâches, échange matrimonial), symboliques (parole mythique, pratique chamanique) et rituelles (Yurupari, cérémoniels), et d'une certaine manière elle est à l'origine de toutes les différenciations (orientées) en général: c'est le modèle de la différence sociale irréversible.

1) Comme d'habitude c'est à l'origine qu'on se réfère pour définir l'identité.

2) Il semble évidemment que cette conception va à ravir avec les notions freudiennes. Le plus probable est que cette coïncidence n'est pas véritablement due à Freud, mais au fait qu'il s'est largement inspiré des mythes et des cultes de l'Antiquité concernant la sexualité (cf. C. Laurin: Phallus et sexualité féminine, in La Psychanalyse VII, P.U.F., Paris, 1964. Cité par Laplanche et Pontalis, 1971, p. 312). Par ailleurs ce que nous disons de ce mythe est loin de l'interprétation freudienne de la primauté du masculin sur le féminin...

La conversation du héros mythique et du poteau est donc "phallique" et leur complicité immédiatement défensive... Il s'agit pour eux d'échapper à la malfaisance des femmes. Par trois fois les femmes sont dites "mauvaises gens" pour bien montrer que c'est là comme une règle objective, une loi¹⁾ de l'humanité. Les femmes sont même tellement malfaisantes qu'elles sont totalement endo-anthropophages, voire incestuo-anthropophages, si l'on ose dire, c'est-à-dire en fin de compte pires que n'importe quel animal (supérieur), pires que n'importe quel mammifère! Pourtant cette norme mauvaise est en quelque sorte aussi la conséquence de la liberté existentielle toute neuve de Kawarimi (et par-là des hommes du monde supérieur), car on peut fort bien imaginer que sans lui la maîtresse des femmes n'aurait pas donné naissance à un enfant-gibier; c'est donc lui qui finalement provoque l'anthropophagie et le malheur. Sans lui, sans ses désirs d'autonomie, le monde aurait continué à vivre sans problème, sous la surveillance de la lune; que les femmes aient pu être bonnes ou mauvaises eût été du pareil au même: personne jamais ne l'aurait su. Pourtant maintenant c'est ce savoir, cette connaissance qui vont permettre au héros mythique de se sauver, de se défendre et d'inventer le chamanisme nécessaire pour pouvoir continuer son périple. Encore heureux! Car si son voyage s'était terminé là, nous ne donnerions pas cher de notre peau: nous aurions perdu notre "instinct" et probablement le substrat de notre aspect social. Dans son voyage sous-terrain, Kawarimi apprend à traiter les êtres et les forces du monde-du-bas, ainsi la conséquence en quelque sorte logique de l'irréversibilité de la sexualité n'est-elle pas le développement, voire même l'invention de la parole chamanique? En tout cas le mythe montre que le phallus est nécessaire à l'existence du chamanisme.

Kawarimi sait maintenant que les femmes veulent vraiment sa perte, mais il ne lui suffit pas de vouloir s'enfuir pour pouvoir s'échapper; le mythe n'est pas un roman --le style épique est à l'opposé du "suspense"--

1) Comme nous le verrons plus loin, la répétition tient lieu de démonstration logique et rationnelle.

et il doit préparer en quelque sorte son évasion. Son identité et son existence sont déterminés par sa situation mythique, c'est-à-dire par sa place dans le mythe, puis par sa position dans le système mythologique et enfin par sa valeur dans la parole mythique; sa définition est donc logique et non romantique. Pour être assuré de pouvoir fuir il doit donc trouver une solution ou plutôt une ouverture logique. Comme on le sait, magie et chamanisme opèrent par substitution, aussi va-t-il provoquer un déplacement, un remplacement logique qui devra lui permettre de se libérer, à l'instar de ces jeux où il faut, tout en respectant un cadre rigide, libérer préalablement l'espace que l'on veut occuper. En ce sens il utilise aussi la règle de la différence primordiale que nous venons de voir plus haut. En effet toute la pratique chamannique se fonde sur un codage discret -dont le lexique reste secret- de la réalité: système équilibré de différences, tel qu'on ne peut enlever ou bouger un élément sans toucher tout l'équilibre, qui en principe reproduit le réel, l'ordre du monde; de telle sorte que n'importe quelle action imprévisible risque d'amener une perturbation, que la science chamannique pourra peut-être seule compenser et corriger délicatement.¹⁾ On ne peut donc agir à ce niveau, à cette profondeur sans respecter continuellement l'équilibre fondamental et c'est là que le chaman doit prouver son talent, ses dons.

L'arrivée du chamanisme après l'apparition de la différence sexuelle n'est certainement pas fortuite; désormais les discontinuités peuvent être relevées, circonscrites (dans leurs effets et leur étendue) et organisées en différences (nommées et systématisées); sans cela le chamanisme n'est pas possible. En ce sens, les quelques éléments de magie que nous avons aperçus auparavant au début du mythe (par exemple lors de la lutte de "pensées" entre les deux frères lorsque Kawarimi tombe vers le monde du bas, ou les réflexions prémonitoires, etc.) peuvent être assimilés à une sorte de proto-chamanisme, où l'intuition systématique opère déjà, mais où il n'y a pas encore de cadre symbolique suffisant pour créer un système, pour développer sur la réalité une systématique concrète; simple pratique nominaliste, elle ne procède pas encore selon une systématisation intégrant l'intuition, les perceptions, l'imagination, les rêves, etc. De façon analytique le problème de Kawarimi est double: il doit d'une part inventer un substitut

1) On assiste là à l'une des caractéristique de la pensée indienne: lorsqu'elle rencontre une difficulté insurmontable, au lieu de l'éviter, de la rejeter ou de l'ignorer elle l'utilise au contraire pour en faire une base (ambivalente) de son système.

et d'autre part parvenir à se soustraire à ce monde féminin. Le chamanisme qu'il trouvera, qui n'est pas analytique mais épique, va réaliser les deux du même coup. Mais auparavant il doit choisir le plan de la substitution, le plan sur lequel la logique concrète va opérer: c'est ici le plan du règne végétal. Il doit ensuite déterminer les rapports qui le définissent en tant qu'élément substituable. On se doute bien que ces rapports sont multiples et multivalents --d'où l'infinité des interprétations possibles...--; pour notre part nous ne retiendrons que deux ou trois d'entre eux qui sont déjà apparus dans le mythe antérieurement:

- 1) Kawarimi/ Femmes du bas - masculin/féminin.
- 2) Kawarimi/ Femmes du bas - étranger/du groupe domestique
- 3) Fils de Kawarimi - Fils des Femmes du bas.

On voit d'emblée que dans les relation 1) et 2) entrent plusieurs d'aspects, et bien plus de qualités qu'il n'est ici mentionné; ces équations pourraient se multiplier --par "déduction concrète," si l'on ose dire--, ou au contraire se réduire à une seule forme canonique. La 3) cependant, parce qu'elle est dépendante des autres, apparaît plutôt comme une induction et pourrait prendre la forme d'une implication (non tautologique évidemment, car elle dépend de toutes les conditions implicitement liées au choix du plan de substitution); en ce sens elle inclut alors concrètement toutes les propriétés inscrites (ou supposées) dans les relations précédentes, et on peut certainement parler de "logique concrète" (Lévi-Strauss, 1962, particulièrement le chap. 2) surtout lorsque, comme ici, déduction et filiation semblent coïncider!

Du coup l'on comprend que l'enfant-faon n'ait rien d'humain et qu'il soit stérile (par rapport à l'espèce humaine): Produit de l'instinct sexuel pur, produit de l'animalité sociale des femmes et de la société animale du héros, il démontre qu'une telle alliance est impossible, qu'elle n'est socialement pas viable; la lune n'est pas un lien suffisant; commune à tous elle n'empêche ni l'anthropophagie des femmes, ni l'indépendance de Kawarimi: il faut plus que cela pour produire et reproduire une société; la différence sexuelle est nécessaire mais absolument pas suffisante. Comme on le voit, le faon suppose un ensemble de qualités opératoires,

"un paquet de relations" (Lévi-Strauss, 1958, p. 234), et il est compréhensible qu'il puisse servir d'"opérateur" dans notre logique du concret (510-513). Dès lors le héros doit maintenant découvrir un "opérateur végétal" semblable à l'"opérateur animal" représenté par le faon. C'est ainsi qu'il trouve le barbasco. En effet, il en existe deux sortes: l'un cultivé et relevant par conséquent des femmes --comme elles prennent soin en leur corps de la semence masculine-- et l'autre sauvage ressortant à l'ordre de la forêt, c'est-à-dire par association à la chasse et aux hommes. D'où:

1') Barbasco sauvage / Barbasco cultivé - masculin / féminin.

2') Barbasco sauvage / Barbasco cultivé - plante étrangère / plante domestique.

De ces deux types de relation on obtient donc approximativement l'équation suivante:

Kawarimi / Femmes du bas - Barbasco sauvage / Barbasco cultivé.

Mais si maintenant on examine le rapport Kawarimi/Barbasco sauvage en se référant au rapport Femmes du bas/Barbasco Cultivé, on s'aperçoit que le héros est étranger au monde du bas par excès de "socialité," tandis que le Barbasco sauvage l'est, par défaut, au domaine des plantes cultivées: par rapport aux femmes, Kawarimi et le Barbasco sauvage sont des étrangers opposés. Les végétaux ne sont pas humains et l'on ne peut logiquement remplacer un homme par une plante, passer du plan animal au plan végétal, qu'en rétablissant l'équilibre dans le sens contraire.¹⁾ La substitution n'est pas abstraite et les plans ne sont pas arbitraires les uns par rapport aux autres, ils sont liés dans l'ordre (général) du monde, animaux et végétaux tissent entre eux un dense réseau de relations multiples. Evidemment le chaman sera obligé d'en tenir compte; finalement tout est orienté par et autour de la différence sexuelle qui, chaque fois, est exprimée différemment. Mais le chamanisme n'est pas un formalisme gratuit: il est action. Aussi connaissant maintenant "l'opérateur faon," le héros doit tuer le barbasco après l'avoir fait homme (514), c'est-à-dire animal comme lui; en ce sens ce dernier peut bien aussi faire figure

1) Ainsi aura-t-on reconnu l'équation de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1958, p. 252) $Fx(a): Fy(b):: Fx(b): Fa-l(y)$ dans laquelle x est le petit faon, y le Barbasco sauvage, a les femmes du monde-du-bas et b Kawarimi.

d'"opérateur végétal" aussi longtemps que son sort, son statut définitif, n'a pas encore été établi... Kawarimi le tue alors, l'empoisonnant violemment¹⁾ pour toujours et lui fixant à jamais sa place dans la réalité et l'ordre du monde. Du même coup ce geste rend "opérant," si l'on ose dire, le faon qui est lui aussi tué (529)²⁾ et qui, pour toujours aussi, restera tel quel. Faon et barbasco fonctionnent comme "médiateurs" (Lévi-Strauss, 1958, p. 250) destinés à permettre le passage d'un plan symbolique à l'autre, (des plans déterminés par 1, 2 et 1', 2').

Ainsi Kawarimi parvient-il à renverser le désir bestial des femmes du bas: au meurtre irréversible de son fils, il fait correspondre le meurtre irréversible du barbasco. Ce faisant, non seulement il échappe aux femmes du monde du bas, mais encore il retourne leur désir de destruction contre la nature "sauvage" environnante, distinguant du même coup pour toujours définitivement les deux espèces de Barbasco. Ainsi l'irréversibilité de ces deux meurtres est-elle en quelque sorte inverse: si celui des femmes les sépare définitivement de Kawarimi et des hommes du monde supérieur, permettant à celui-ci indirectement d'être libre, celui du héros en contre-partie les sépare non moins définitivement de leur environnement, de la forêt, les mettant en principe dans une position médiane. Mais Kawarimi n'est pas un chaman comme les autres, c'est un héros mythique et ses actes ont des effets éternels et a-temporels. A l'instinct de mort des femmes, il répond par l'instinct de vie, il ne les suit pas pour préparer les abattis et bien qu'elles aient ensorcelé leur maison pour le retenir prisonnier, il n'a pas de peine à s'enfuir et à reprendre, définitivement cette fois,³⁾ son autonomie (masculine). Les femmes du bas restent prises au piège, refoulées par les guêpes,

1) Les indiens prétendent que le Barbasco sauvage est bien plus nocif que le Barbasco cultivé et qu'il ne peut être employé sans un traitement spécial.

2) Le petit faon tacheté est un interdit alimentaire. Les Yukuna n'en mangent jamais. Comme Kawarimi lui-même.

3) Puisque la mort par deux fois a consacré l'irréversibilité de la vie, du temps et de l'existence humaine.

elles ne pourront suivre Kawarimi vers le monde-du-haut. Celui-ci triomphe et poursuit son voyage, tandis que les femmes sont remises en place; c'est la vie qui a le dernier mot, la vie Yukuna évidemment!¹⁾

575-935 Kawarimi et les animaux.

A peine arrivé chez la lune, Kawarimi repart: "Le lendemain il repartit à la chasse," dit en substance le mythe (574). Ainsi sommes-nous lancés dans un nouvel épisode. Ainsi en est-il du style épique qui pourrait être qualifié d'auto-performatif (au sens de Benveniste suivant J. L. Austin; cf. Benveniste, 1966, p. 269 sq.), puisque chaque fois qu'une question, ou plutôt un enchaînement de questions s'achève, chaque fois qu'une région de la cosmologie Yukuna a été traversée, un autre épisode se déclenche automatiquement. Cette petite phrase anodine fait alors inmanquablement surgir les questions: Pourquoi? Comment? Kawarimi ne se repose-t-il jamais? Quelle fureur l'anime? N'y a-t-il rien à manger chez la lune? Et encore: Quel lien y a-t-il entre ces péripéties? Où est la transition?

1) A suivre le style épique et ses démonstrations symboliques, on ne peut s'empêcher d'évoquer des interprétations d'ordre psychanalytique. Il ne faut alors surtout pas oublier deux choses:

a) Le mythe n'est pas théorique mais épique: les femmes du bas, Kawarimi et tous ses éléments sont différents du début à la fin de l'épisode, celui-ci ayant justement pour but de les faire changer ou de les transformer, ils se différencient plus ou moins rapidement, développant certains plans (par ex. celui de l'instinct sexuel), ou au contraire basculent abruptement dans leur réalité actuelle, contemporaine, pour résoudre des contradictions avec les apparences (par ex. le comportement des cervidés tachetés, ou l'empoisonnement du barbasco sauvage). Il ne s'agit donc nullement d'une symbolique statique et toute analyse topique classique est vouée à l'échec (par ex. les archétypes Jungiens ou le complexe d'Oedipe chez Rôheim) ou conduit à la plus profonde perplexité.

b) Par ailleurs et sans pour autant que les femmes se montrent en désaccord avec la mythologie, celle-ci reste une parole masculine.

Ceci dit, le bilan de cet épisode pourrait être de montrer que, hommes et femmes, nous sommes soumis avec la même violence à l'instinct sexuel et que celui-ci est contradictoire avec la vie et la reproduction de la société. Les femmes du monde du bas préfèrent l'assimilation à la différenciation la plus faible (par ex. dans la différence sexuelle, mais aussi dans la différence Nature/Culture); elles tentent ainsi de faire obstacle à tout ce qui va vers une plus forte socialisation, puisqu'à partir de la complémentarité sexuelle (la simple différence sexuelle organique) la différenciation prend un caractère de plus en plus social, collectif et culturel.

Toutes ces questions témoignent cependant d'un bel élan rhétorique; une fois de plus elles sont le fait de préoccupations ethnocentriques, d'une illusion littéraire, voire simplement de l'écriture; ou encore de notre continuel embarras devant tout ce qui ne s'explique pas immédiatement, devant tout ce qui ne trouve pas vite une explication (scientifique ou subjective) ou au moins une hypothèse. Mais la parole mythique n'obéit pas à ses raisons, bien au contraire elle égare inmanquablement celui qui s'accroche aux aspérités des apparences, tel un voyageur qui se soucierait plus de l'écume des innombrables vagues que des terres et des étoiles. Peut-être faut-il voir là un de ses paradoxes; car le style épique est précisément caractérisé par l'extension de la signification de chaque expression, de chaque mot, phrase ou épisode bien au delà d'eux-mêmes, sur tout le mythe, voire jusqu'aux confins de la mythologie. Pour qu'elle soit première, il faut qu'elle soit préalable à toute situation; elle ne peut donc être liée précisément à aucun évènement particulier, elle doit plutôt les évoquer puisque justement elle doit leur donner sens, les fonder.¹⁾

Au fond dans l'idéal, le style épique ne s'écrit pas, et aucun auteur n'est vraiment capable de remplacer le locuteur, ni même d'en donner l'illusion. Dès lors ce n'est pas que Kawarimi soit pressé de partir: il est au service du mythe et ne peut savoir, quant à lui, ce qui l'attend; il n'est que sujet du mythe... La nécessité vient d'ailleurs, comme si la parole mythique était impatiente d'être dite, impatiente d'être écoutée. Kawarimi n'est ni le héros d'un film d'action, ni le personnage principal d'une bande dessinée. S'il poursuit une destinée fiévreuse en apparence, s'il vit un destin inflexible, ce n'est certes pas sous l'effet d'un charme particulier. Nous ne sommes pas au théâtre de la tragédie: avant comme après le mythe, l'auditeur sait déjà tout; il pourrait tout aussi bien prendre la place du locuteur à n'importe quel moment --ce qu'il fera du reste à la prochaine occasion, lorsque ce sera son

1) Ces propriétés sont non seulement à l'origine des notions de structure et de système, mais aussi de ce que l'on appelle parfois la résonance (comme s'il s'agissait d'ondes) ou la redondance (par allusion à la Théorie de l'Information) de l'expression mythique. Sans entrer plus avant dans une rationalité descriptive, disons simplement que le sens ne se découvre pas au niveau des discontinuités du "discours" mythique, et qu'il n'est jamais exhaustivement saisissable; les définitions ne peuvent être finies car elles doivent justifier non seulement le passé mais surtout le présent et l'avenir plein d'imprévus.

tour de raconter, de dire un mythe-- . Il n'y a vraiment que pour les jeunes enfants que la situation soit différente, lorsqu'ils découvrent l'histoire pour la première fois. Aussi l'auditeur entend-il tout et le locuteur dit-il tout, simplement parce que pour les Yukuna le mythe est tout. Et cela n'a rien à faire avec la rhétorique; que ce soit la rhétorique des images, où le spectateur sait bien que le suspense est le fait du réalisateur et que la caméra cache tout ce qu'elle ne photographie pas; que ce soit la rhétorique des mots, où le lecteur sait bien que les journalistes barguignent un peu trop; que ce soit la rhétorique littéraire où tout est posé téléologiquement par l'auteur. De même qu'il n'y a pas de mythe qui ne soit parole, presque pour les mêmes raisons, il n'y a pas d'écriture sans rhétorique.

De Socrate à Tintin, les héros de la Culture occidentale ne sont en fin de compte que les produits idéalistes et individualistes de l'écriture de leurs auteurs.¹⁾ Kawarimi n'est ni l'un ni l'autre, et si l'on veut absolument qu'il obéisse à un destin, ce ne peut être que celui de la parole mythique; sa fortune se confond totalement avec son mythe: il est la parole mythique de son mythe. Il n'a de personnalité propre que parce qu'il déroule, que parce qu'il décrit --comme une courbe-- ou que parce qu'il développe --comme un polygone-- une partie de la réalité Yukuna. Il n'a pas de dessein, sinon celui, évanescent, de fonder la société et la survie des indiens, ses "descendants." Et c'est pourquoi ils trouvent toujours en lui une part de leur identité.

En l'occurrence, en ce moment Kawarimi poursuit plutôt un dessein lunaire: ayant réussi à éviter la mort violente et instantanée du soleil, il vit la mort lente de la lune, c'est-à-dire simplement la longueur de la vie. Ainsi a-t-il passé par les péripéties de la sexualité (féminine) afin de dégager l'humain de la rigidité biologique. Ce n'est donc pas tout-à-fait un hasard si se pose maintenant la question du rapport entre style épique et destinée mythique: d'une certaine manière, c'est la première fois que

1) Les exceptions ne sont exceptionnelles que dans la mesure où, presque par hasard, elles se détachent et, paradoxalement, ne personnifient plus seulement la subjectivité de leur époque. L'écriture cesse alors un court instant de ne renvoyer qu'à elle-même.

Kawarimi semble libre de ses mouvements.¹⁾ Et alors que fait-il? Comme n'importe quel homme, il va à la chasse. Il rencontre alors inévitablement des animaux, des animaux de chasse: gibier et proies.

Le Bal des Animaux fait référence à deux sortes de cérémonies qui, pour n'importe quel Yukuna, sont manifestement associées. D'une part la Fête du Chontaduro (cf. Jacopin, 1974) à laquelle les indiens convient les animaux de façon carnavalesque. Le bal dure deux jours; il commence le premier jour avant midi, et se poursuit presque sans interruption jusqu'au matin du surlendemain. La première nuit (et après midi), les membres du groupe exogame invité, masqués et revêtus de chemises de tapa et de jupes de fibres, représentent tous les animaux de la création qui ont répondu à l'invitation par un chant et un pas de danse particuliers. --Ce sont les paroles de ces chants qui sont retranscrites dans le texte du mythe et que le locuteur chante lorsqu'il raconte ce mythe--. Ils sont alors récompensés par un grand bol de bière de chontaduro (fruits du palmier Guilielma Gasipaes) qu'ils boivent chacun à leur manière animale. Certains, proches de nous, comme les poissons, sont les premiers venus; leurs danses durent longtemps (3-4 h), car ils sont nombreux. D'autres n'arrivent que tard dans la nuit, comme par exemple le loriote, le Maître des Animaux (mureru: coiffe particulière), qui vient de très loin. D'autres encore sont si rares et si mystérieux que nul ne les a jamais vus qu'au bal. Comme lors d'une naissance ou d'un deuil, tous les êtres vivants sont avisés par maguare (tambour rituel); tous sont conviés en signe d'alliance... Le second jour et la deuxième nuit, les invités, qui ont quitté leurs déguisements, reprennent le rituel, mais cette fois de façon strictement humaine; invités et invitants, hommes et femmes, se mêlent alors et entrent dans la danse; il ne s'agit plus que du cérémoniel d'alliance habituel --si l'on peut dire-- entre groupes exogames, et bien qu'il soit beaucoup moins spectaculaire que celui de la première nuit, il est cependant bien plus important aux yeux des Yukuna.

D'autre part le Bal des Animaux proprement dit. De manière tout aussi évidente que pour la Fête du Chontaduro, le mythe se rapporte à la vague de froid qui annuellement envahit la région et rend les animaux littéralement

1) Ce qui ne veut bien sûr pas dire qu'il soit libre de l'influence lunaire. Il n'est simplement plus soumis désormais à son déterminisme.

invisibles (cf. (577) n. 4). En réalité ces froids se réduisent le plus souvent à un ou deux jours de pluie tropicale intense, mais comme par ailleurs les averses durent rarement plus de quelques heures, il suffit qu'elles durent un ou deux jours entiers, pour que chacun y reconnaisse "les jours de froidure." Profitant de son séjour dans le monde-du-bas, Kawarimi va simplement s'inviter à leur grand Bal annuel. Cette simplicité n'est pourtant pas moins paradoxale que n'importe quelle autre péripétie du mythe; c'est donc ce qu'il nous faut maintenant commenter.

Malgré les apparences, on ne s'invite pas si facilement chez les animaux: il faut non seulement être accepté, mais auparavant être d'abord reconnu comme animal... Pour résoudre ces deux problèmes notre héros doit être reçu respectivement par le Maître et la Maîtresse des animaux (nemakana, nemakanaru (fem.): maître et maîtresse de maloca en Yukuna. Ce sont aussi les mots que le mythe utilise pour désigner le loriot et le grillon), c'est-à-dire par leurs Apparences représentatrices, si l'on peut dire. Les uns comme les autres sont pour nous énigmatiques. Dans le monde-du-bas, mais cela ne nous surprendra que si l'on définit la différence sexuelle par le mariage individuel et par les rapports maritaux. Si au contraire elle est définie par leurs rôles respectifs et leur image sociale, le contraste s'éclaire; en fait il ne s'agit pas de prendre la différence sexuelle comme une opposition, mais de caractériser plutôt chaque sexe pour lui-même (et ensuite en complémentarité): il existe deux espèces de grillons rassemblées sous le même terme Yukuna matchapata (la plus grande décrite en (580) n. 6 et une autre plus petite et plus claire). Ils sont d'abord décrits comme foncièrement animaux, c'est-à-dire incestueux (579), mais c'est aussi là l'unique précision donnée par le mythe; tout le reste est implicite, c'est-à-dire bien connu de chacun: mâles et femelles sont presque indistincts (la taille de la femelle est à peine plus petite); ils vivent en couple et sont inséparables; ils muent comme des serpents. Ces attributs définissent assez bien la féminité domestique Yukuna --du moins autant que l'ethnologue puisse s'en rendre compte--: d'une part, comme nous l'avons vu, de tout l'univers, la femme est l'espèce la plus proche de l'homme, sans cependant jamais lui être identique,¹⁾ d'autre part elle

1) Pour les mêmes raisons, les jumeaux sont considérés comme un très mauvais présage: identiques, doublement masculins ou féminins, ils sont paradoxalement le signe du désordre...

n'existe domestiquement que dans la dépendance du couple. La mention de l'éternité évoque la continuité, au travers des générations, des fonctions de reproduction sociale et biologique (cf. Jacopin, 1977, p. 10 et 14).

Quant au loriot, il n'est pas très difficile à imaginer: Il vit toujours en couple; le mâle, s'il participe à l'édification du nid, ne s'occupe pourtant ni de son entretien, ni des petits;¹⁾ il porte un plumage resplendissant et son cri est puissant; sa danse matrimoniale est par ailleurs des plus somptueuses. En bref les rôles sont clairement séparés. Grillon et loriot définissent donc bien la division sexuelle des tâches... du point de vue masculin cependant. Que la masculinité et la féminité animales puissent être représentées par des couples d'animaux devient donc compréhensible; cela permet d'abord immédiatement d'en faire des êtres incestueux (première caractéristique animale, (579 n. 5) et ensuite de leur faire contraster irrévoquablement leurs différences. Evoquant alors des différences entre espèces --comme précédemment de l'agouti--, le mythe tranche définitivement la différence sexuelle comme une différence d'espèces.²⁾ Mais tout ceci n'explique toujours pas comment Kawarimi se fait accepter...

Avec le grillon la question est vite réglée: il lui tourne littéralement la tête (597-98). Peut-être même faut-il voir là encore une malice masculine du mythe: après l'épisode précédent, Kawarimi n'a plus de peine à manipuler le représentant de la féminité (animale); ceci concorde avec le rôle cérémoniel des femmes dans les rites, qui, aux yeux des hommes Yukuna, est secondaire, bien que leur apport matériel soit considérable (sans parler de leur fonction de partenaires). Pour le loriot au contraire, la solution n'est pas si aisée. Si l'on se rappelle toutefois que le Bal des Animaux est semblable aux fêtes Yukuna du monde-du-haut, on comprendra aussi que si les invités sont les invités des hommes au bal du chontaduro, dans le monde-du-bas Kawarimi devient ni plus ni moins l'invité des invités, c'est-à-dire

1) C'est un long nid pendant, d'où son nom en esp. Oropendola (cf. Marston Bates & LIFE: The Land and Wildlife of South America, 1964, p. 103).

2) Cela nous rappelle évidemment les développements de Claude Lévi-Strauss dans Le Totémisme Aujourd'hui et La Pensée Sauvage, (Lévi-Strauss, 1962 a et b).

l'invité de tous les animaux réunis --du règne animal, par opposition au règne humain--: Homme mythique, il sera le premier et le dernier à assister à la fête des animaux. Bien qu'elle ne soit pas explicitée, c'est pourtant là la raison fondamentale pour laquelle Kawarimi est finalement accepté, adopté par le loriot et les autres animaux,²⁾ contre l'avis du singe capucin. Symboliquement la dette rituelle des animaux devrait donc ainsi s'éteindre une fois pour toute; ce qui ne sera pas, comme on va le voir, sans conséquences, car pratiquement les hommes ne cesseront néanmoins pas de tuer les animaux, de les chasser; au contraire, ayant appris à les connaître, ils n'auront plus de scrupules.

L'agressivité du singe Cebus s'explique par le fait qu'il s'agit de l'animal le plus proche logiquement de l'homme --pour cette même raison, sa viande est interdite--; celui-là va donc, en un certain sens, tenir sa place dans le cérémoniel du règne animal, ou au moins devra-t-il la partager; son hostilité est donc sinon justifiée, du moins assez compréhensible. Ainsi le capucin voue-t-il aux hommes une haine d'autant plus violente qu'entre eux ils se ressemblent; c'est donc aussi lui qui définira le rapport exact que les animaux devraient entretenir avec l'espèce humaine: opposition irréductible, conflit racial si l'on peut dire, qui ne manquera pas de se manifester à chaque occasion (602-13).³⁾

Et puis on saisit aussi maintenant le sens des questions et des réponses du grillon (579-80). Dans les rites Yukuna entre groupes exogames, les invitants fournissent la nourriture, (c'est-à-dire la viande, et le manioc, etc.) et en contre-partie les invités dansent et chantent; la difficulté essentielle réside alors dans la préparation des fêtes, dans l'effort nécessaire à l'accumulation de la viande fumée destinée à l'accueil des danseurs durant un jour et une ou deux nuits (cf. Jacopin, 1972a, 1974)...

1) Elles sont basées sur un rapport d'échange rituel et réciproque entre deux maisons voisines de groupes exogamiques différents, déterminant invités et invitants, et qui se renverse lorsque l'invitation est rendue.

2) L'ethnologue placé dans une situation presque semblable, étranger parmi les étrangers, comprend alors comment il fut accueilli à la fête du chontaduro.

3) Cf. aussi la place à part du singe Cebus dans le Mythe de Création Yukuna, qui traite aussi du rapport homme/animal. (Jacopin, 1977, p. 11-15).

-- "Est-ce que ça suffit?

-- Non pas encore," n'est donc rien d'autre qu'un dialogue entre esprits d'animaux dans le monde-du-bas, entre proies. Et dès lors voici du même coup admirablement dévoilée une autre caractéristique fondamentale qui, implicitement, sépare radicalement les hommes des animaux: ceux-ci ont l'anthropophagie en horreur, tandis que ceux-là sont si désordonnés qu'ils se mangent entre eux. Bien sûr ils ont aussi leurs raisons, mais pour les Yukuna celles-ci ne cessent plus d'être animales (voire matérielles ou biologiques!).

A partir du moment (599) où le grillon répond à Kawarimi, le processus cérémoniel est en train. Les préparatifs sont néanmoins troublés par deux incidents: d'une part la colère du singe capucin, que nous avons déjà vue, et d'autre part la course du petit préa (620-31): celui-ci est ainsi distingué du reste des animaux. Presque trop petit pour être une proie, très rapide, habile et rusé, il donne souvent l'impression de narguer ses poursuivants; du préa aussi nous aurons à reparler... Mais pour l'instant, tout est prêt et le bal peut commencer: ils entrèrent dans la maloca. Le raton et le tatou étaient déjà sur l'aire de danse, en train de danser.

Le mythe est entraîné dans le cortège des animaux dansés ou plutôt dansant; avec le loriote et le toucan, Kawarimi est emporté dans la ribambelle des invités. Pendant quelques temps la parole va suivre la fête, car mieux que nulle part ailleurs elle pourra révéler et désigner les espèces qui dès lors resteront à jamais ordonnées, longue théorie de proies face à leurs poursuivants, givier et chasseur. Raton et tatou sont des animaux du premier jour du Bal, c'est-à-dire du bal "pour jouer," comme disent les Yukuna --même si cela ne les empêche pas de prendre le jeu au sérieux. Toute la nuit se succèdent ainsi des animaux qui ne sont pas vraiment des proies--. Ces aspects se confondent de plus avec une caractéristique symbolique implicite mais cependant évidente pour les Yukuna: ce sont deux espèces à terrier profond,¹⁾ en sorte qu'elles peuvent bien servir de médiation avec le monde-du-haut, du point de vue du monde-du-bas (où tout est à l'envers), ils se trouvent d'une certaine manière les plus proches de l'autre monde;

tels les "poissons" de la fête du chontaduro, qui toujours arrivent les premiers chez les hommes (cf. Jacopin, 1972, p. 128). Pratiquement et comme en contrepoint du mythe, ce ne sont pas des proies importantes; le raton parce qu'il est trop petit, et le tatou parce qu'il est difficile à attraper.¹⁾

Puis vient l'aube et la transition entre les deux parties de la fête. C'est le tour des écrevisses d'entrer dans la danse (640). L'écrevisse d'eau douce que l'on trouve dans les ruisseaux de la forêt, ne mesure pas plus de quelques centimètres (3-7 cm). Elle ne saurait donc représenter une proie, sauf... pour le petit enfant car l'écrevisse fait partie des ingrédients nécessaires à la préparation du charme magique qu'il prendra après son premier anniversaire lorsqu'il entre vraiment dans sa vie de petit d'homme. Sa présence ici est donc une sorte de présage qui termine le premier bal et ouvre le suivant. Ainsi faut-il comprendre Kawarimi, qui la reconnaît tout de suite par ses attributs chamaniques: cul transparent et flèches de sarbacane.²⁾ Mais il n'est plus un enfant et il se moque carrément d'elle. Le loriote sauve la face de justesse. Cela ne fait pourtant que commencer et notre héros ne perdra aucune occasion de tourner les animaux en ridicule; ridicule qui donne la mesure exacte de leur haine impuissante...

Il ne faut probablement pas voir là une opposition Nature/Culture, mais plutôt la constitution progressive d'une différenciation incertaine et empoisonnée, chaque partie agissant dans sa perspective --qui évidemment ne cesse pas d'être la vision égocentrique (mythique) des Yukuna-- et tentant de définir l'autre: pour les hommes les animaux sont naturels, c'est-à-dire grotesques et bêtes, bien qu'à l'occasion ils puissent devenir dangereux pour les animaux les hommes sont d'abord les ennemis, les étrangers (inauke) absolus, puis en même temps, comme on le voit ici, ils sont aussi équivoques: super-naturels ils sont confus: aimables et chasseurs, alliés et cependant toujours lestes. Ce n'est que le chamanisme qui en fin de compte les distingue

1) Ils sont très résistants et les techniques habituelles pour les faire sortir de leurs trous sont souvent vouées à l'échec.

2) Transparent parce que le cartilage de ces animaux est si fin que l'on peut observer leurs organes intérieurs. La formule du loriote, "fesses vides," fait inmanquablement rire les auditeurs, comme s'il s'essayait au chamanisme.

définitivement, car il permet à Kawarimi de maîtriser cette incertitude et de l'utiliser à ses propres fins.¹⁾

Après les écrevisses le mythe ne va plus évoquer que des animaux importants.²⁾ C'est alors qu'entre en jeu le tapir et ses cousins (663-77). Il est moqué pesamment; il est montré lourd et maladroit, incapable de danser véritablement. Quand les animaux singent les hommes, ils échouent lamentablement, démontrant clairement qu'ils ne seront jamais des hommes, qu'ils sont définitivement sauvages: le maquillage du préa finit par faire partie de sa robe profane, le tapir ne sait pas danser sans ses propres sonnaillles, etc. Bref, les uns comme les autres ne savent pas se tenir de manière rituelle, ils ne peuvent faire la différence entre attitudes sacrée et profane. Puis vient l'écureuil qui subit les rebuffades de la fille du Maître des animaux --les fêtes sont en effet l'occasion, pour les futurs conjoints, de se rencontrer, de parler et de danser ensembles--; manifestement celui-ci ne lui plaît pas. Ce qui probablement ne fait que révéler les différences d'espèces qui séparent aussi les animaux les uns des autres, même si du point de vue du monde-du-haut, ils ne forment qu'un seul règne.

Puis finalement arrivent le paresseux et le loriote. Autant pour les Yukuna le tapir est un animal commun, à la chair inoffensive, autant le loriote est un oiseau prohibé, tout aussi dangereux que le jaguar --pour d'autres raisons évidemment--; il évoque les dangers les plus vifs, les éléments les plus

1) S'il s'agit bien de différences, du relevé d'écarts différentiels, comme dit Lévi-Strauss, ceux-ci ne sont cependant pas constitués en opposition, du moins pas en opposition absolue. La parole mythique tente au contraire de développer --et par là de résoudre concrètement (!), par la pratique-- l'antagonisme qui tout à la fois, lie et sépare les hommes de leur environnement. Si la Nature était vraiment coupée de la Culture, celle-ci ne survivrait pas; toute la mythologie montre au contraire, comment la Culture investit la Nature, comment elle s'en sert et les innombrables difficultés qui en découlent... Il n'y a véritablement que dans les situations extrêmes que la Culture est opposée à la Nature, c'est-à-dire lorsque les indiens se trouvent face à la Nature dans une situation analogue à celle des blancs (cf. Jacopin, 1977). A leur manière ils agissent alors comme eux, ils s'isolent et par conséquent créent l'opposition Nature/Culture.

2) Notre informateur n'a aucune peine à comparer la situation de Kawarimi parmi les animaux à notre propre situation d'ethnologue parmi les indiens... Particulièrement n'importe quelle saute d'humeur peut être mise au bénéfice du doute linguistique (645).

"brûlants" des cérémoniels: l'ardeur du soleil, celle qui (chamaniquement) recouvre "les plumes," les coiffes de plumes que revêtent les danseurs lors des fêtes les plus importantes; pour cette raison personne ne peut les toucher --sauf le Maître des Plumes qui les place sur la tête des hommes, mais qui, pour cela, a subi un traitement chamanique préventif spécial-- les femmes n'osant même pas les voir lorsqu'elles ne sont pas portées. Ainsi l'oriot et paresseux font-ils l'objet d'interdit alimentaire absolu.¹⁾ Dans le mythe ils apparaissent comme partenaires --après la pluie le beau temps... Bien que, on l'aura peut-être remarqué, la parole mythique se contredise: il faut qu'il fasse jour pour que le paresseux fasse pleuvoir, mais en même temps dans le bal on est encore en pleine nuit--, comme si leur rapport résumait l'ordre (cynégétique) du monde.²⁾ Il vaut la peine de s'arrêter quelques instants au paresseux.

D'une certaine manière, il est ici comme l'opposé des hommes chasseurs. Il est arboricole et vit la tête en bas; il est pendu par les pattes et sur terre il se meut très lentement; il préfère se déplacer sous la pluie et peut rester plusieurs dizaines de minutes sous l'eau; il défèque rarement (et toujours au même endroit, dit Lévi-Strauss, citant plusieurs sources; cf. Lévi-Strauss, 1966, p. 341) mais est herbivore;³⁾ sa fourrure à l'envers des autres ainiaux, c'est-à-dire du ventre vers le dos le protégeant de la pluie quand bien même il est accroché face au ciel. Malgré l'originalité de ces caractéristiques, par rapport aux autres espèces d'ongulés (tatous, fourmiliers), il se rapproche plutôt de l'homme, mais par opposition, si

1) Ce n'est pas le cas du toucan (Ramphastus tucanus) bien qu'il soit aussi associé aux fêtes cérémonielles (585) parce qu'on utilise les plumes de son cou dans la confection des coiffes; ce n'est cependant là que la matière première car avant d'être portées elles doivent subir une longue préparation chamanique. On ne porte jamais ces coiffes durant la fête du chontaduro.

2) Lévi-Strauss quant à lui, trouve une opposition avec le singe hurleur; cf. Lévi-Strauss, 1966, p. 367-69, par exemple.

3) Une autre source prétend qu'il se dissimule en laissant croître sur son pelage, des micro-algues, qui, lui donnant une apparence verdâtre, le camouflent dans le feuillage environnant; comme s'il se défendait par la saleté. A part cela il passe aussi pour extraordinairement résistant aux blessures.

l'on peut dire.¹⁾ D'autre part il se différencie évidemment aussi radicalement du loriot, mais sur un autre plan: à l'encontre du soleil cosmique du loriot (qui signifie un danger de mort), il est lié à la pluie météorologique (de la vie quotidienne); bien qu'arboricole ce n'est cependant pas un oiseau et au contraire du Maître des animaux il ne crie pas. Kawarimi se trouve donc opposé aussi bien à l'un qu'à l'autre. Ainsi la dernière danse importante du Bal marque-t-elle non seulement la différence entre le loriot solaire et le paresseux --ils ne cessent pourtant pas de faire une paire (lunaire)-- mais elle se conclut finalement par l'opposition homme/animal.²⁾ Pour toujours l'homme sera un hors-caste. Le voilà à jamais libéré de son animalité, ou plus précisément de son déterminisme animal. Le défilé se termine... Désormais parcouru de part en part, le règne animal achève de se différencier, séparant définitivement les hommes de leurs gibiers. Maintenant l'aube peut enfin poindre.

C'est alors qu'arrivent colombe et chevreuil roux³⁾ pour demander successivement à Kawarimi qu'il sauve leur mari. Le héros qui a dorénavant gagné son autonomie par rapport à son animalité, va montrer qu'il est capable de s'en servir à sa manière d'homme, c'est-à-dire par le chamanisme (715), il manifeste même une certaine bonne volonté, modifiant le destin de ces animaux pour leur redonner vie.⁴⁾ C'est ainsi que la malheureuse histoire de la colombe est mot pour mot semblable à celle du petit chevreuil: tous les

1) Dans un autre mythe, les Yukuna tentent d'en faire une nurse pour garder leurs jeunes enfants; en effet sa face ressemble un peu à celle d'un bébé souriant, mais surtout, parce qu'il tient ses enfants sur son ventre comme une femme dans son hamac; et cela avec une patience et un calme infinis, puisqu'il peut rester immobile pendant des heures, voire des jours disent certains auteurs, et qu'il peut mettre plusieurs minutes pour accomplir un geste. Mais l'histoire mythique tourne court... (cf. Jacopin, 1977, p. 10-11).

2) Comme le montre aussi Lévi-Strauss, il faut au moins trois termes apparentés deux à deux pour constituer une opposition, (il faut un terme référentiel commun). Par ailleurs dans le cas particulier, il ne s'agit pas vraiment d'une opposition Nature/Culture.

3) Comestible, celui-là.

4) Le mythe use du mot penaje qui indique un choix, un carrefour entre plusieurs voies possibles, entre plusieurs paroles mythiques. Penaje est une conséquence de la propriété linéaire de la parole qui, non seulement ne peut emprunter qu'un seul paradigme à la fois, mais qui le rend aussi définitif, irrévocable.

deux sont victimes de pièges posés par les chasseurs du monde-du-haut. C'est donc à juste titre que la gent animale peut accuser les hommes et se déclarer victime innocente, bien que par son chamanisme, Kawarimi démontre qu'il sait parfaitement maîtriser ces dispositifs. Aussi lorsque le loriote, en tant que Maître, se fait l'avocat de la cause animale, repousse-t-il rapidement l'accusation (744 et 807), comme si le fait d'avoir sauvé deux animaux du monde-du-bas, pouvait à jamais éteindre la dette de sang que les hommes ont contractée et qui ne cesse de s'accroître.

Le chamanisme apparaît ici sous son vrai jour: une maîtrise technique de la nature. Cette évocation répétée des techniques magiques pose alors, indirectement, le problème de la nature cognitive du mythe: cette allusion sert-elle de description opératoire, voire pré-scientifique? Ou bien s'agit-il plutôt d'un index, d'un catalogue ou d'aide-mémoire, ou encore d'une méthode originale, facile et amusante de transmettre les connaissances? Si les mythes servent de pense-bête, c'est bien malgré eux. Ils ne prennent cette fonction que fortuitement, si l'on peut dire, lorsque les jeunes enfants, à l'occasion de la narration d'un mythe posent des questions, comme tous les enfants du monde. A part cela, il n'y a strictement et foncièrement rien derrière la parole mythique; elle ne recèle aucun secret, elle est tout par elle-même --c'est pour cela que, comme nous l'avons vu, d'une part elle est close sur elle-même, et d'autre part locuteur et auditeur la savent avant qu'elle ne soit dite--; et c'est bien pourquoi elle a intrigué et découragé tant de voyageurs, de chercheurs et d'ethnologues: ils ne pouvaient imaginer que des "primitifs" puissent avoir une pensée qui, une fois résolues les difficultés linguistiques, ne soit pas immédiatement transparente.

Voir dans la mythologie des listes opératoires, des modes d'emploi techniques, est probablement et une fois de plus, une illusion de son inscription et de sa traduction dans une langue occidentale. Et pourtant la parole mythique ressemble à première vue à l'écriture, qui permet la répétition identique; néanmoins elle en est la plus éloignée, et la forme la plus opposée, car elle n'utilise ni la répétition de signes articulés, ni un découpage combinatoire de la notation. Pour tout cela elle fait simplement confiance à la langue naturelle... C'est pourquoi cependant, le modèle

linguistique --et ses analogies postérieures-- a été si profitable; pour la première fois il n'assimilait plus le symbolique à un contenu objectif . indépendamment de sa forme; mais la référence linguistique est aussi ce qui fait sa faiblesse, car elle ne renvoie pas à la parole, mais à la langue (selon la terminologie saussurienne). La parole mythique se trouve alors réduite à une conception idéale dépendante de la langue; elle est, comme nous l'avons vu, objectivée: elle devient un objet d'analyse articulé en niveaux autour de la langue et formé d'unités combinatoires sinon discrètes, du moins contrastantes. Mais entre-temps, le "sens" s'est échappé, qui aurait dû faire le lien entre les dimensions signifiantes et signifiées, et il ne reste plus, au mieux, qu'une collection plus ou moins bien ordonnée de signes-symboles (?) flottant indistinctement entre la mer des valeurs culturelles, la terre des réalités sociales et le ciel de la langue idéale. Tout devient possible et l'erreur est impossible.¹⁾

Si d'une certaine manière, lorsqu'on envisage le point de vue formel, il est pratique de considérer que la parole mythique ne renvoie qu'à elle-même, on ne peut en rester éternellement là et l'on est bien obligé, à un moment ou à un autre de tenir compte de sa fonction sociale.²⁾ En ce sens la parole mythique est d'abord cause première: elle est immédiate, fondamentale

1) A l'opposé, on trouve la première conception philosophique du langage de Wittgenstein, qui non moins idéaliste, prend comme modèle la logique formelle (symbolique) et réduit le langage à une suite de propositions (cf. Tractatus Logico-philosophicus, 4001. Voir du reste tous les articles commençant par 4...); ces propositions sont implicitement considérées comme écrites, puisque c'est le "calcul des propositions" que Wittgenstein voudrait considérer. Il ignorait sans doute que ce qu'il cherchait en vain dans la philosophie des sciences est effectivement réalisé par le mythe (cf. TLP, 401), mais au prix de l'abandon du découpage en concepts et ensembles clos, (et du calcul qui l'accompagne) et il aurait probablement considéré que la pensée mythique est exactement à l'opposé de ce qu'il appelait "la pensée." Ironie: au moment où l'on trouve enfin la clé, la serrure a disparu, il n'y a même plus de porte, ni de maison. (Et cela sans faire de philosophie, TLP 4003 et ss.)

2) En général les analystes y ont recours implicitement chaque fois qu'ils sont bloqués au niveau formel. Si cependant ils veulent être puristes, il ne leur reste plus qu'à entreprendre un traitement mécanographique, sur ordinateur, qui évidemment ne suffit pas à lui seul à donner un sens.

et universelle; elle n'a donc pas à être expliquée puisqu'elle explique tout --et jusqu'à elle-même si c'est nécessaire, (cf. Jacopin, 1977)--, elle n'a pas à être justifiée puisqu'elle justifie, ni fondée parce qu'elle fonde une fois pour toutes. Ce n'est pas la mythologie qui se réfère au réel, mais l'inverse. Et c'est bien pourquoi on ne peut, théoriquement, la considérer comme un discours sur le monde sans retomber dans une conception ethnocentrique de la connaissance et du savoir écrit. Entre mythe et réalité, le rapport n'est pas articulé en correspondances conceptuelles, (c'est-à-dire en système de concepts définis strictement en extension et en compréhension), mais au contraire chacun de ses éléments peut en lui-même faire système et sa compréhension s'étendre de part en part pratiquement à l'infini. On comprend donc la difficulté qu'il y a à parler d'une telle conception.¹⁾ Le savoir technique quant à lui, n'est pour ainsi dire jamais transmis verbalement, il est enseigné concrètement en situation, au gré des nécessités du moment.

Si le mythe évoque pièges et chamanisme, ce n'est donc ni pour les décrire et encore moins pour les expliquer, mais plus simplement et plus radicalement pour poursuivre la fondation du rapport des hommes aux animaux. Aussi n'est-il pas étonnant de le voir se révéler dans les récompenses que Kawarimi reçoit en contrepartie de ses services. D'une part, la colombe croit lui faire un grand plaisir en lui donnant ce qui lui est le plus cher --aussi égocentriquement qu'un homme--, sans même imaginer un instant que cela pourrait ne pas lui plaire (733); d'autre part le chevreuil est tenté de lui rendre exactement la pareille, c'est-à-dire des mots puisque la technique chamannique est orale; sa femme, elle, a heureusement bien compris ce qu'il en coûte de commercer avec les hommes, d'autant qu'il ne suffit pas d'avoir une langue pour savoir parler...

En fin de compte, ces anecdotes ne font que poursuivre le développement de la dissymétrie homme/animal; que les friandises des animaux soient ou ne soient pas bonnes pour les hommes, là n'est plus le problème: l'échange restera toujours inégal, le contre-don ne parviendra jamais à rétablir

1) Pour toute cette discussion on se référera particulièrement à Lévi-Strauss évidemment (Lévi-Strauss, 1958, p. 230-33, mais aussi à Sperber (Sperber, 1974) et Jason et Segal (1977) plus particulièrement le dernier chap. pp. 261-310. Nous reprendrons plus loin la discussion concernant la pensée mythique.)

l'équilibre et à compenser la supériorité humaine. Tout maintenant les sépare: nourriture et régime alimentaire (746), le tracé des chemins dans la forêt que pourtant --ou plutôt justement-- ils partagent (777) et jusqu'à la manière de les parcourir (771). Mais ce qui les sépare irrévocablement, c'est l'usage que les hommes font de ces différences. Les hommes y trouvent des occasions d'action, les animaux les subissent. Dans le grand système du monde, ils n'occupent donc pas (ou plus) la même place, et leurs réalités ne sont donc pas les mêmes: pour les animaux la nature est une détermination indépassable tandis que pour les hommes elle est objet de culture, à tel point qu'ils sont aussi capables d'agir sur l'équilibre des forces les plus obscures, de pratiquer (de "penser") le chamanisme.

L'affaire Yuriwaka est alors une pure provocation -- le singe capucin ne s'y trompe pas (824); mais, encore une fois, il ne s'agit pas d'une provocation qui serait l'effet d'une décision subjective, d'une psychologie romanesque concupiscente, mais bien d'une mise à l'épreuve du rapport homme/animal. Kawarimi est une fois de plus sauvé de justesse par le loriote et, comme l'on pouvait s'y attendre, c'est la victime qui est blâmée, tapir: la fille confond père et époux et celui-ci s'en fiche. Il se révèle lourd, au propre comme au figuré. Plus intrigant est le petit préa, qui déclenche la provocation. Ce petit rongeur a, aux yeux des Yukuna, un comportement très semblable à celui du chasseur: courir vite, se faufiler entre les arbres, puis s'arrêter tout net pour observer, repartir, vif, et ainsi de suite, de telle sorte que, contre toute attente, le mythe semble plutôt le mettre du côté des chasseurs que des chassés;¹⁾ contre le tapir si l'on ose dire, bien qu'il soit son cousin. En fait Kawarimi ne fait que profiter du désordre incestueux et agamique de la famille des tapiridés. Ils ont bien une terminologie (!) de parenté, mais ne savent pas s'en servir; ils confondent leurs vrais germains avec leur cousins germains, leurs pères et leurs époux, etc. Ils ne savent pas utiliser la sexualité, elle ne leur

1) Un jour que nous avons tué un petit préa dans un marécage en l'assommant d'un coup de machete, notre informateur fut assez étonné de voir que nous avions tué un animal si agile, puis il n'eut qu'un mot: "Tu tues tes amis maintenant?" Cette familiarité a souvent été mentionnée. Par exemple Levi-Strauss, 1964, p. 135-139, ou encore Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 246).

sert à rien et ils ne classent pas leurs parents, ni ne respectent l'exogamie. Le petit préa se joue quant à lui de cette confusion et en fait aimablement profiter notre héros. Mais ce faisant il montre aussi, maintenant, que si les hommes sont séparés des animaux, certains d'entre eux sont plus lestes et savent aussi tirer parti de leurs situations; par intelligence, ruse ou caractère ils se rapprochent des hommes et peuvent même devenir leurs alliés. Ceci nous amène à la péripétie finale.

De même que le singe capucin est l'ennemi irréductible de Kawarimi, le préa devient donc son médiateur amical. Or l'umari occupe une place comparable dans l'ordre des fruits. C'est un arbre qui est à la fois sauvage et cultivé: sauvage parce qu'il pousse si lentement que la chagra où il a été planté a disparu depuis longtemps lorsqu'il porte enfin des fruits; cultivé parce qu'on sait toujours qui l'a planté et par conséquent à qui (à quelle maloca) appartiennent ses fruits; outre cela, c'est un grand arbre qui fleurit annuellement. Pour toutes ces raisons il joue un rôle important dans le rituel du yurupari, qui du reste a lieu au moment de la récolte de ses fruits; ceux-ci sont ramassés par les hommes uniquement, les femmes n'osant pas s'éloigner de la maison; ce sont elles exclusivement qui les consomment, les hommes observant un jeûne presque absolu et n'ayant le droit ni de chasser, ni d'utiliser des armes; chaque soir donc, durant la première période du rite, ils en rapportent de grandes quantités qui sont offertes aux femmes et aux enfants comme s'il s'agissait d'un présent de yurupari en personne.

Or même si le rituel n'est pas explicitement mentionné ici, pour les Yukuna la connotation est présente, qui peut être dénotée. En fait il s'agit maintenant d'étendre la symbolique des animaux (gibier) non seulement aux fruits d'umari, mais jusqu'au domaine domestique, c'est-à-dire jusqu'au rapport des hommes avec la féminité sociale (humaine, du monde-du-haut cette fois). Car le yurupari Yukuna est probablement avant tout, un rite de la mise en ordre de la différence sexuelle; redéfinition annuelle de la division sexuelle des tâches et par conséquent des rôles domestiques, elle est ensuite élargie de proche en proche au monde tout entier, dont l'équilibre

justifie en retour le rapport des sexes.¹⁾ C'est en effet, à la différence de toutes les autres fêtes, le seul rituel qui n'entraîne pas d'échanges entre membres de groupes exogames différents. S'il comporte bien, comme c'est la tradition, des invitants et des invités, ceux-ci cependant n'appartiennent qu'à un seul groupe. Au début du cérémoniel, l'invité, si l'on peut dire, est yurupari lui-même; trois jours de suite il vient tourner autour de la maison où sont réfugiés femmes et enfants --c'est un symbole de mort violente (feu), et pendant ce temps l'on chante et l'on danse les refrains destinés à protéger des morsures de serpents--, il finit par emporter les jeunes hommes qui lui ont été destinés. A la fête finale, au contraire, ce sont les autres membres du groupe qui sont les hôtes.

Le yurupari est donc à la fois plus sauvage, puisqu'il implique un échange direct avec la forêt la plus dangereuse, et plus domestique que les autres rites puisqu'originellement il ne se tenait que dans une maloca et ses dépendances. Or, comme nous avons pu l'observer jusqu'ici, de même le voyage de Kawarimi se déroule entièrement entre ces pôles, ou plutôt entre ces deux régions dont il dessine et délimite les pourtours respectifs et complémentaires: à gauche le pays familial (domestique, culturel, etc.), à droite le pays étranger²⁾ (hostile, incompréhensible, forestier, etc.), le héros échappant à la mort immédiate, traversant les dangers mortels et traçant son chemin à travers la féminité, l'animalité... Petit préa et umari se retrouvent donc sur le parcours de Kawarimi à l'endroit equivoque du yurupari. A ce moment cependant, la différence sexuelle ne joue qu'un rôle accessoire, aussi est-ce peut-être pour cela que la parole mythique ne mentionne pas le nom du yurupari, comme s'il

1) En fait symboliquement et cérémoniellement le mouvement est inverse: l'ordre sexuel découle de l'ordre du monde.

2) Pays est en effet la traduction (esp. vernac.) du mot par lequel les animaux se désignent entre eux lorsqu'ils sont d'espèces différentes et que le loriote utilise à l'endroit de Kawarimi.

s'agissait seulement ici d'évoquer et de contribuer à son support matériel.¹⁾

Voici donc dévoilé une part du rôle rituel de l'umari. C'est probablement pourquoi le préa se comporte ici comme un démiurge (cf. Lajmutchi in Kahipu-Lakéno, Jacopin, 1972, p. 115), faisant don de l'umari au monde et en particulier aux hommes; il use alors d'un procédé fréquent dans la mythologie:²⁾ il désobéit et vole les fruits du premier umari originel.³⁾ De même qu'il abuse de Yuriwaka, il s'empiffre d'umari (c'est la même onomatopée: lelele (820 et 884), puis détourne l'umari au profit des autres animaux et nargue son propriétaire. Tel est moqué qui croyait moquer: si le préa est petit et ne mange pas vite, cela ne signifie pas pour autant qu'il ne soit pas agile; --le tapir avait en effet partagé les galettes d'umari en deux parties égales; le préa vite rassasié abandonna le reste de sa part au

1) Cette interprétation semble pourtant si hasardeuse, qu'elle pose un problème méthodologique; profitons donc de ce cas particulier exemplaire pour ouvrir une parenthèse. Bien que le mot yurupari n'apparaisse pas dans le mythe, durant le travail de traduction, notre informateur y fit cependant allusion dès que nous posâmes la question du pourquoi de l'umari, sans néanmoins répondre à notre question. Ce n'est que plus tard, lorsque nous eûmes été à notre tour "yuruparisé," si l'on peut dire, que nous avons pu faire les rapprochements nécessaires, et qu'ils furent confirmés par l'informateur. Le travail d'interprétation consiste donc essentiellement à trouver un système cohérent permettant de réunir tous les éléments que nous connaissons dans un même ensemble. Aucune interprétation ne saurait dès lors être la seule, ni évidemment supérieure aux autres: elle n'est que le produit de notre réflexion et des situations concrètes dans lesquelles nous avons pu nous trouver. Mais ces conditions ne sont pas non plus différentes pour les indiens, même si leur interprétation sera, quant à elle, différente --ou du moins leur environnement. Cette question sera d'ailleurs reprise plus loin. La question du pourquoi (de l'umari) est une question blanche, une question de blanc, c'est-à-dire une question dans le fond insensée, et qui ne peut recevoir de réponse positive. D'où la continuelle déception des ethnologues de tendance positiviste lorsqu'ils s'attaquent à l'étude du champ culturel non-matériel. En fait ces réponses insatisfaisantes des indiens à nos questions, sont une manière de réponse globale à notre culture, (comme le montre assez bien Castañeda). On a alors le choix entre deux voies: a) Soit trouver patiemment les bonnes questions, soit b) en finir rapidement et mettre la société en boîtes ethnographiques.

2) Comme l'a montré Lévi-Strauss on retrouve aussi ces éléments en Amérique du Nord (cf. par exemple, Lévi-Strauss, 1968, pp. 224- et ss.).

3) C'est donc grâce à lui que l'umari cesse d'être la propriété privée et réservée de tapir et que le monde et l'humanité peuvent désormais en jouir. En quelque sorte, c'est la démocratie par le vol.

tapir--. Cela lui permet même de traverser les grands fleuves. Et s'il est aussi rusé, pourquoi ne serait-il pas, par rapport au tapir et aux autres animaux, l'allié objectif des hommes? Cela ne l'empêcherait pas en tout cas d'être le plus souvent une proie impossible. Le petit préa dérive, dérive, mais arrive...

Quant à nous, nous ne sommes pas encore arrivés, même si depuis un certain temps déjà nous dérivons. Dérive de la transposition, dérive de l'interprétation, qui comme un radeau glisse sur notre logique positive, qui, emporté par le courant de notre rationalité, hésite, mais nulle part n'accroche vraiment. Qui sont ces gens? Quelle est cette raison indienne pour laquelle toute abstraction n'est considérée que dans des situations particulières, pour laquelle extension et compréhension sont indissociables et qui, aussitôt que surgit un début de cause, s'empresse de la renverser et d'en faire une tautologie originelle et éternelle? Nous comprenons cependant, à travers ce dernier épisode, que tout n'existe que par changement et transformation. Kawarimi ne découvre sa réalité --qui bientôt sera la nôtre-- que par cette mobilité. La parole mythique ne sait nous parler que par le mouvement. Chaque chose n'est jamais à sa place et il n'y a jamais une place pour chaque chose. Tout varie en même temps: rythmes différents, pulsions différenciées, déplacements différentiels dans lesquels nous tentons de déchiffrer des discontinuités, des écarts, des oppositions, voire des structures, comme un photographe qui chercherait à retrouver le mouvement de son sujet en scrutant une photo "bougée"... Ce n'est pourtant pas lui qui a bougé! (Quelle vitesse, quel angle faudrait-il prendre?) L'umari est désormais devenu universel parce que le préa l'a volé au tapir, qui a blâmé sa fille, qui a été prise dans son sommeil par Kawarimi, qui a soigné chevreuil et colombe, qui sont venus se plaindre et chercher de l'aide auprès du loriote, qui a fait cesser la pluie, qui a été déclenchée par le paresseux, et ainsi de suite. Comme si actuellement rien n'existe qui n'existait dans le passé et n'existera dans l'avenir.

Dès lors Kawarimi est notre mouvement de référence: le temps et l'espace de son voyage se confondent dans le déroulement de la parole mythique.

Le héros en sait maintenant assez sur l'animalité du gibier. Le Bal est fini, les animaux rentrent chez eux. Sur le chemin du retour Kawarimi et le loriote prennent congé. Celui-ci se retrouve bientôt à nouveau chez la lune.

945-1054 Kawarimi et les fruits.

Sitôt arrivé cependant, le voici reparti. Cette fois encore il ne perd pas de temps; il semble au reste se séparer de plus en plus de la lune, et au fur et à mesure que l'écart devient plus sensible, notre héros paraît être de plus en plus habité par ses propres préoccupations. Il est loin le temps où son seul recours était de servir la lune et d'essayer ses mauvaises plaisanteries. Il a prouvé qu'il savait se débrouiller seul, se faire craindre des animaux et même des femmes. Il devrait donc en avoir fini avec les épreuves sous-terraines et être prêt à revenir sur terre... Cette peinture est cependant un peu trop romanesque, la parole mythique n'est pas une machine à produire des romances, mais tout au contraire un fil métamorphosant rigoureusement le réel en réalité(s): forcément Kawarimi doit repartir et la lune poursuivre son rythme autour du monde (942-43). Douce et lente impression d'inexorabilité qui, sans qu'on s'en aperçoive tout de suite --tant le scénario est mouvementé--, teinte cependant tout le mythe et par de-là, la mythologie elle-même. Tous les personnages semblent habités ou plutôt soumis à des forces qui les dépassent, et dont le mieux qu'ils puissent faire, est d'essayer d'en tirer parti.

Quiconque cependant a séjourné dans la forêt, reconnaîtra sous cette forme mythique, cette légère et diffuse sensation d'oppression qui, après quelques temps ne vous quitte plus, même si l'on finit le plus souvent par s'y habituer; les indiens aussi en parlent parfois. Peut-être est-ce aussi pour cette raison que les blancs et les voyageurs qui ne connaissent pas véritablement la forêt la qualifient d'"enfer vert." Nous ne nous arrêterons pas à cet impressionnisme vulgaire¹⁾ mais chercherons plutôt à

1) De surcroît la végétation de la forêt est rien moins qu'infernale. Fraîche et sombre, chaque arbre y cherche la lumière, si bien que plus haut ils s'élèvent, plus claire, est la forêt. Il n'y a guère qu'aux abords des rives des grands fleuves que les fourrés sont littéralement impénétrables. Cette impression ethnocentrique doit cependant bien correspondre aux sentiments des premiers voyageurs qui parcoururent et explorèrent l'Amazone et ses affluents, (cf. Gaspar de Carvajal, 1894).

comprendre le sentiment de solitude tout-à-fait particulier qui vous envahit lorsque, isolé dans la forêt, on sait qu'on ne peut compter que sur soi-même ou sur ses éventuels compagnons: solitude spécifique de l'homme dans la forêt (et d'une certaine manière aussi de la femme dans sa chagra), solitude qui n'a néanmoins rien à faire avec l'isolement, car jamais l'on ne cesse d'être conscient de ce qui vous lie concrètement aux autres. Au plus profond des sous-bois, le chasseur est sûr de lui parce que tout ce qui l'entoure, si mystérieux ou inconnu puisse-t-il être, est en quelque sorte décrit par avance dans la mythologie, dans les mythes de son groupe et de sa "langue." On est donc bien loin de l'isolement privé et "librement" consenti de nos sociétés à classes. En fait c'est la nature même de l'identité sociale et de la solidarité (cf. Durkheim, 1930) qui diffère: jamais elle ne se pose en termes vraiment individuels; bien avant d'acquérir une personnalité propre, l'on est d'abord situé concrètement, l'on est de quelque lieu, de quelque langue, de quelque maison, de quelques parents, etc., c'est-à-dire inscrit dans l'intersection de multiples ensembles sociaux que seuls la mort ou l'exil peuvent dissoudre.

De ce point de vue ce que l'on appelle vulgairement société semble un mot quelque peu négatif: telle apparaît une population lorsqu'on a réussi à détruire presque totalement tous ses liens internes, lorsqu'elle n'est plus qu'une masse de travailleurs et de consommateurs libres. Les indiens n'ont pas d'angoisses existentielles; non seulement le mythe répond à tout, mais en conséquence rien n'existe qui ne soit connu dans le présent, le passé et l'avenir, sauf... sauf "les blancs": ce qui en provient et ce qui en dépend. Accepter l'existence des blancs, c'est-à-dire d'êtres qui ne pensent qu'à instaurer un échange inégal et à le consigner, signifie aussi briser irrémédiablement la mécanique mythique, (cf. Jacopin, 1977). Les problèmes prennent alors inexorablement un aspect individuel et personnel: "Depuis que nous avons fait la paix avec eux, les blancs nous divisent," répètent les Yukuna, comme une litanie.

Solitude active et solidarité immédiate --ou mécanique, comme dirait Durkheim, (Durkheim, 1930)-- sont donc parmi les dimensions fondamentales des populations sans division sociale du travail. La mythologie est donc

bien plus qu'un discours, qu'un savoir cognitif: c'est une activité; activité dont la narration n'est pas l'aspect principal mais, en quelque sorte, la conséquence nécessaire de la continuelle recherche de coïncidence et d'identité du réel avec ses fondements mythiques. Il faut donc l'envisager comme une pratique concrète --un aspect de la praxis ou de l'infrastructure pour utiliser une terminologie un peu monstrueuse-- aussi nécessaire à la survie sociale que n'importe quel outil ou n'importe quelle arme.¹⁾ Pourtant par de-là cette transmission sociale consciente, cette continue recréation de la réalité collectivement partagée, se trouvent toujours, en implacable arrière-plan, les conditions matérielles imposées par la forêt. Malgré les apparences, la mythologie n'est probablement pas ce qui unit fondamentalement les indiens: ce n'en est que l'expression la plus accomplie, la référence la plus explicite, la plus accessible et la plus consciente. Mais finalement ce qui les rassemble, par de-là et en de-cà de la vie communautaire (organisation sociale), c'est leur rapport commun, collectif et quotidien à la forêt, c'est-à-dire cette conscience pratique qu'en dernier recours, tout dépend d'elle.

Ce qui sépare Kwarimi de la lune n'engendre donc aucune division sociale, bien au contraire, puisqu'il s'agit de l'évocation de leur complémentarité, complémentarité qui désormais déterminera la condition humaine. Ainsi s'achève le voyage de notre héros dans le monde-du-bas. La lune, personnifiée, est condamnée à poursuivre son mouvement cosmique et inaltérable --si constant même que toute atteinte ou écart risquerait d'enrayer à jamais l'univers--. Par contraste le mouvement de Kwarimi se caractérise par son délié de plus en plus ample (943). Il devient évident qu'il n'aura véritablement gagné son autonomie, celle qui deviendra la nôtre, qu'il n'ait regagné le monde-du-haut. Quoique moins régulier que celui de la lune, son mouvement n'en est pas moins contraignant; si dans une certaine mesure il choisit ses moyens, en revanche il n'est jamais libre de ses fins; il doit donc une fois de plus faire la preuve que non seulement il est capable

1) On est donc aussi loin des questions d'"instances économiques" (Godelier) que des rapports du "pouvoir," d'absence ou de présence politique d'Etat (Clastres).

d'assumer son sort de fruit, mais encore qu'il peut le transformer à son avantage.¹⁾ Ce sont toujours les mêmes problèmes: entrer dans la danse et éviter le piège mortel qui en découle; d'abord il s'est agi d'entrer dans la maison des femmes et d'échapper à la préméditation de leur meurtre anthropophage, ensuite il a fallu se faire accepter au Bal des Animaux et éviter la vengeance du singe capucin; il faut maintenant pénétrer dans la maloca des fruits et maîtriser l'araignée. Auparavant il avait aussi été aidé par l'époux-pieu des femmes et le loriote, cette fois ce sera l'umari (seconde manière): à chaque fois notre héros en retire un bout de mode d'emploi du monde, ici ce sera la sarbacane et la préparation de la coca.

D'abord la sarbacane. Il ne s'agit en fait pas de n'importe laquelle, mais de mawiko (945). Si elle est évoquée ici, c'est parce qu'elle est la plus végétale; elle nécessite peu de travail humain: il suffit de choisir une tige droite et de la vider en utilisant un pétiole de feuille de palmier; au contraire la confection d'une vraie sarbacane (wa'apana) est un travail pénible, long et délicat: il faut patiemment préparer les bois qui seront liés ensembles pour en faire le corps; puis avec une liane rendue abrasive avec du sable (d'abord humide et ensuite sec) ménager peu à peu la lumière, prendre garde à ce qu'elle soit toujours parfaitement rectiligne et pas trop large, la lisser pour qu'elle devienne aussi lumineuse qu'un canon de fusil, etc., etc.; mawiko n'est donc pas vraiment une sarbacane, tout au plus la matérialisation de son idée, un prototype expérimental qui semble encore plus près de son aspect naturel que de son usage culturel.

La coca, quant à elle, n'est jamais consommée directement; elle recèle aux dires des Yukuna, une drogue qui, si elle n'est pas maîtrisée, rend "fou." Pour éviter ce danger, d'une part on la mélange avec les cendres de feuilles de fausse uva (Cecropia sp.) et d'autre part on la pile et on la tamise de façon à obtenir une poudre extrêmement fine et régulière. C'est ce que l'araignée est en train de préparer (999). Elle est donc végétale

1) Démonstration pratique, en quelque sorte a posteriori, bien conforme à la logique mythique: nous ne saurons que Kwarimi est prêt à remonter dans le monde-du-haut, que lorsqu'il y sera effectivement parvenu.

--plantée et récoltée-- et sociale, de par l'important traitement qu'elle subit (sans cuisson); ce qui reste après qu'on l'ait passée, est donc ce qui résiste à cette longue transformation, ce qui reste sauvage. C'est cet extrait de violence, si l'on peut dire, que Kawarimi utilise contre l'araignée, antidote, son propre poison se retourne ainsi contre elle. Parfait exemple d'opération mythique où l'empoisonneur est empoisonné et en quelque sorte, la cause réduite par l'effet (1002) et le mal soigné par le mal.¹⁾

Mais avant tout cela, encore faut-il que notre héros ait pu pénétrer dans la maison des fruits. Or dans le monde-du-bas des femmes et des animaux, ceux-ci sont les plus loins des hommes, ceux auxquels on parvient en dernier lieu et pour cela, rien de ce qui est humain ne les provoque. Aucune ruse n'agit et ils lui restent impénétrables (956-965), proprement lunatiques si l'on peut dire, et seule la lune peut déjouer le sortilège. Elle aide donc Kawarimi et fait reluire sa puissante massue (978), c'est évidemment, s'agissant de la lune, un instrument rituel cosmique; il éclaire la maison où sont réunis les fruits comme la foudre: celle-ci s'ouvre... L'allusion aux phases lunaires est évidente.

Si cette énergie cosmique est suffisante pour que le héros devienne à peu près fruit, elle est cependant totalement insuffisante pour lui donner la faculté de parole végétale, à laquelle nous n'entendons rien, il est donc incapable de répondre à leur langue muette, mais en même temps, et pour les mêmes raisons, ceux-là n'y font pas attention. Paradoxalement c'est donc par le moins humain que Kawarimi rejoint l'humanité. Cette constatation dépasse cependant le paradoxe. Il ne s'agit pas seulement en effet d'obéir au principe de la guérison du mal par le mal, mais plus essentiellement, de reconnaître le travail de la parole mythique qui tend à réduire le plus possible la distance qui sépare une cause de ses conséquences. Nous touchons probablement là à l'un des fondements de la raison mythique.

1) Sans trop de difficultés, on pourrait montrer que, aussi bien dans le cas du capucin que dans celui de l'araignée, la levée de l'enchantement répond à la formule de Lévi-Strauss $Fx(a): Fy(b):: FX(b): Fa-l(y)$, que nous avons déjà reconnue.

Tout d'abord, la complexité et le nombre de possibles augmentant avec la distance entre une cause et ses effets, on comprend le besoin de la réduire, c'est-à-dire d'en réduire les aléas. Le meilleur moyen dans ce cas est de parvenir à les rapprocher au point où toutes les conséquences imaginables soient finalement confondues en une seule. Aussi dans l'idéal, ne subsiste-t-il plus qu'une association entre deux parties différentes. On est ainsi parvenu à ramener la relation de causalité à une différence, c'est-à-dire en fin de compte à une succession anodine d'états du système général (ou si l'on veut de la structure) de l'univers. Dans sa linéarité, la parole mythique semble aussi bien à l'origine qu'à l'aboutissement de ce processus; il est de toute façon plus aisé d'user d'associations que de rapports causals. On comprendra en outre qu'il faille jouer largement de la métaphore, de la métonymie, de la synecdoque, etc. Kawarimi se transforme en fruit, ceux-ci sont quant à eux doués de parole, etc. Nous reviendrons évidemment sur ce problème, mais nous pouvons déjà saisir au moins trois conséquences:

1. Cet empressement de la pensée mythique, que nous avons déjà noté, à vouloir effacer toute relation de cause à effet, et à la renverser apparemment en association, donne l'impression que la mythologie est animée par une logique de l'existence, une raison qui se limiterait à décrire ce qui co-existe, en bref, une pensée qui, paradoxalement, serait aussi égocentrique qu'objectivante. La tautologie n'est-elle pas en pareil cas la solution la plus efficace?

2. Cette réduction de la distance causale s'opère aussi bien dans la dimension temporelle que spatiale. Dans la première cela produit cette impression que la mythologie est a-historique et en dernier recours que ces sociétés (sans division du travail) sont froides et rejettent l'Histoire (Lévi-Strauss). Dans la seconde cela conduit à la conclusion qu'elles n'ont pas une représentation comparative quantifiée du réel et qu'en fin de compte elles n'ont pas la notion de nombre (au sens logico-mathématique du terme) et refusent toute métrique (Piaget, Jacopin). Points de vue évidemment égocentriques; dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'une conséquence (ou d'une illusion, comme on voudra) due à l'absence de notation écrite... ou plutôt de ce qui en est la cause.

3. Enfin, une telle représentation, privilégiant autant les notions de rapport et de relation aux dépens de l'identité des parties, ne pouvait que devenir le champ de manoeuvre rêvé du structuralisme.

Avec Kawarimi, l'araignée est le seul animal de la maison des fruits. Elle partage en effet avec ceux-ci la propriété de ressusciter périodiquement, c'est-à-dire de muer et de changer de peau à l'instar des participants du Bal d'umari, comme nous allons le voir. L'informateur raconte aussi que dans la maison, elle habitait une sorte de loge comme il en existait auparavant dans chaque maloca, et qui permettait au Maître de maison d'observer les étrangers sans être vu. Elle prépare donc la coca à cet endroit (1000), relativement isolée et dissimulée à la vue des autres habitants; elle apparaît donc comme une sorte d'éminence grise chamanique faisant pendant à Umari, elle évoque non seulement les fruits non comestibles et plus ou moins dangereux, mais plus généralement tous les dangers végétatifs de la forêt, si l'on peut dire; si avec l'environnement végétal, femmes, animaux et humains sont à peu près dans le même rapport et sont par conséquent relativement susceptibles de s'entendre, ce n'est absolument pas le cas des insectes et des plantes qui obéissent à des rythmes radicalement autres et proprement impénétrables, comme on vient de le voir. Kawarimi ne peut cependant pas la tuer --détruire n'est pas contrôler... (1004)-- et il doit au contraire la maîtriser, c'est-à-dire la rendre inoffensive (1005), car elle a aussi son utilité dans l'ordre du monde.

Une fois l'araignée retournée --"si je ne suis pas ton jaguar, alors tu es le mien" (1006)--, notre héros peut entrer dans la danse. La maison qui lui est apparue grâce à la lune, est en fait une maloca de fête (cf. Jacopin, 1972, pp. 126 ss.), celle du rituel du Bal d'umari qui, comme le Bal des Animaux, rassemble les fruits comestibles sauvages (non cultivés, à l'exception de l'umari bien entendu, dont nous avons vu le statut particulier). Ils ont avec nous le même rapport que les proies, et l'informateur prend soin de souligner que le lieu de la fête (puika, 967) est pour les fruits un lieu de malheur et de chamanisme dans le monde-du-haut... Car c'est le lieu (mythique) de l'origine des fruits, et c'est pourquoi il revêt aussi une fonction magique. En effet, le chamanisme n'est-il pas le pouvoir d'agir

à distance? Pour cela, la seule manière possible consiste à agir précisément sur l'identité des choses (il faut donc connaître exactement leur environnement et leurs conditions d'existence -origine spatiale-) et, en ce qui concerne les plantes, sur cet endroit confus d'où elles sont sorties avant qu'elles ne prennent l'aspect sous lequel nous les percevons aujourd'hui.

Aussi comprenons-nous maintenant pourquoi le travail du chaman consiste toujours à revenir aux lieux de l'origine, à retrouver l'endroit où tout n'était pas encore irrémédiablement joué. Mais c'est justement à cause de cela que cette démarche est doublement dangereuse --et cela d'autant plus qu'on se rapproche de "l'origine"--: d'une part il est difficile de voir clair là où tout n'est pas décidé, là où règne encore un certain chaos originel, ensuite, dans de telles conditions, tout faux mouvement risque évidemment d'avoir un effet désastreux, puisqu'il peut affecter l'état actuel du monde. Aussi le chaman s'entoure-t-il d'un grand nombre de précautions, à commencer par les sévères restrictions qu'il s'impose à lui-même. Le mythe est le présent actuel parce que c'est la règle historique qui nous régit, celle qui est devenue notre gouverne à force de répétitions, générations après générations depuis... Kawarimi. Ainsi les Yukuna sont-ils Yukuna.

Dans le mythe, le passage de la Fête de l'umari est un bon exemple de parole mythique: noté à la lettre il est parfaitement incompréhensible, (1008-1041) même avec des explications. Et pourtant dans cette traînée de mots (1008-1025), les auditeurs Yukuna n'ont aucune peine à retrouver ce qu'ils cherchent et à comprendre ce qu'ils savent; ils font appel à une des propriétés caractéristiques de la parole mythique: il suffit de donner quelques indications métonymiques pour que le charme opère et que les auditeurs reconnaissent dans l'expression du locuteur (ou plutôt par de-là) les métaphores qui, tel un filin, commettent le mythe... C'est par ailleurs aussi une description énumérative, mais qui se développe sur plusieurs dimensions en même temps, ce qui lui donne cet aspect indéchiffrable. Tout d'abord il y a les danses en rond autour des piliers centraux (1036-1041): chaque révolution représente le mûrissement, de la fécondation à la décomposition, de n'importe quel fruit, l'umari sert alors de référence relative, qui met

une année pour faire un tour; pendant ce temps, certaines espèces vont donc plus vite que d'autres, certaines produisent plus de générations et deviennent alors relativement plus vite vieilles,¹⁾ d'autres au contraire restent jeunes plus longtemps; de là vient cette confuse complexité dans l'emploi des termes de parenté grand-père et petit-fils.

Mais cette circonférence originelle correspond aussi à la distance qui sépare le monde-du-bas du monde-du-haut, le tour du monde que les fruits doivent parcourir en mûrissant pour parvenir sur terre (1026 et 1034). Il y a donc là une double confusion espace-temps,²⁾ dont nous avons examiné ailleurs les conséquences (cf. Jacopin, 1977) et qui a pour effet de désorganiser globalement les générations (même si individuellement une comparaison peut toujours être faite sur deux plantes séparément); cette fois le problème ne se pose plus de socialiser la différence sexuelle (agamie animale), et encore moins de savoir comment y parvenir (sexualité féminine), puisqu'elle n'existe pas; c'est pourquoi aussi rien ne s'oppose à ce que les résidus de fruits servent de plaisanteries sexuelles. Aussi Kawarimi n'a-t-il aucune peine à leur échapper, à leur fausser compagnie au moment où ils se baignent pour se défaire de leur aspect matériel (1048). A vouloir rester le dernier, il poursuit donc une ruse double: d'une part il cesse d'être fruit et par là d'obéir au déterminisme strict de la lune, et par ailleurs il entre aussi dans le jeu de son fils (1053) qui veut voir le dernier fruit d'umari tomber.

Est-ce le signe qu'il est désormais mûr pour repartir à la découverte de notre monde? Mais prenons garde aux jeux de mots: la parole mythique n'y recourt jamais vraiment librement; si heureuses soient-elles, les associations d'idées sont toujours secrètement réglées et autorisées. Comprendre le retour de Kawarimi, c'est une fois de plus comprendre un déplacement, c'est-à-dire saisir un moment particulier de son mouvement. Qu'on prenne alors le point de vue de la réversibilité et l'on découvrira

1) N'oublions pas que nous sommes sur la ligne de l'équateur et qu'il n'y a pas de saisons.

2) Cela n'a rien à faire avec la correspondance relativiste espace-temps, qui suppose une métrique complexe et la distinction précise des dimensions référentes. En fait l'umari est un référent si vague et relatif (strictement qualitatif) que la simultanéité, nécessaire à toute comparaison, n'existe pas, du moins comme synchronisme.

avec surprise que le mythe utilise le même mot (mythique) tomber (ra'apiya: tomber à pic, que l'on n'utilise en général pas pour les fruits) pour décrire la chute de Kawarimi aussi bien dans le monde-du-bas que dans le monde-du-haut; la première fois néanmoins, il subit sa chute, il est entraîné impuissant vers ce qui aurait bien pu être sa fin (solaire), tandis que maintenant il peut choisir, sinon tout-à-fait l'endroit --c'est un cadeau de la lune-- du moins le moment le plus propice de son retour. Etre mûr pour notre héros, c'est donc paradoxalement, ne pas tomber comme les autres fruits, mais savoir se faire tomber. Cela résume joliment ce qu'il a appris dans son périple sous-terrain: graduer les différences, en augmenter ou au contraire en réduire les écarts, faire la part de l'impossible et savoir s'en servir.¹⁾ Kawarimi est prêt à retrouver Maotchi.

1054-1164 Le Retour de Kawarimi.

Kawarimi est revenu. Comme Maotchi longtemps auparavant avait réussi à descendre de son arbre, Kawarimi revient du monde-du-bas. Que va-t-il se passer?

Question apparemment essentielle et pourtant gardons-nous une fois de plus, de tomber dans l'explication de texte et son psychologisme; gardons-nous de faire de Kawarimi le héros romanesque d'une pièce littéraire. "Que va-t-il se passer" ne signifie donc pas vraiment "Que va-t-il lui arriver? Que va faire notre héros?" mais bien plutôt que va-t-il se passer dans l'univers domestique de la maloca des deux frères. Peut-être objectera-t-on que la différence entre ces deux formulations est bien ténue, et il est de fait que si l'on s'en tient aux apparences, si l'on oublie le passé (et le futur) de Kawarimi, cette critique peut se justifier, pourtant cela ne reviendrait qu'à tenir compte du présent dramatique de sa situation, comme s'il était une sorte de personnage ou de héros universel, à peine plus exemplaire que vous et moi...¹⁾

Poser la question en ces termes, c'est alors se demander ce qui nous différencie du héros mythique? Ou mieux, en quoi réside son exemplarité? Et si cette question se pose tout-à-coup de façon plus aigüe, c'est précisément parce que Kawarimi revient parmi les hommes, revient parmi nous; en effet,

1) Pourrait-on constituer un "Complexe de Kawarimi?"...

aussi longtemps qu'il résidait chez la lune, qu'il était animal ou fruit, la question ne se posait même pas. Main maintenant on ne peut plus oublier qu'avant sa chute, il a vécu assez longtemps (puisqu'il a un ou plusieurs enfants en bas âge), dans la même maison que son frère. Son retour remet donc, comme on pouvait du reste s'y attendre, tout le mythe en perspective.

Nous retrouvons là de vieilles préoccupations: si comme tout un chacun nous sommes plus ou moins déterminés et définis par notre passé, Kawarimi lui l'est totalement. C'est même cela qui le rend proprement mythique, du moins aux yeux des Yukuna. Et c'est pourquoi nous avons pu dire qu'il était la parole mythique, qu'il se confondait avec la parole de son propre mythe. Il se réduit à la trajectoire qui maintenant le fait tomber dans le monde-du-haut à la veille d'une fête d'umari... En bref, Kawarimi n'est ni un héros, ni un anti-héros moderne: son passé pèse bien trop lourd pour qu'il puisse être circonscrit par la situation dans laquelle il se trouve actuellement; malgré les apparences, il n'a rien de commun avec Godot, K., Ulrich, Bloom ou autres Zeno.¹⁾ Ce n'est donc une fois de plus, qu'une myopie ethnocentrique qui pourrait nous faire voir dans son retour, une situation existentielle: qu'on le veuille ou non, il ne se réduit pas à un meurtrier fratricide et il n'est pas seulement sous l'emprise du désir de vengeance le plus sauvage.

Non, le vrai problème du retour de Kawarimi est celui de la fin du mythe: Il est revenu, il s'est vengé, il a pris la femme de Maotchi, c'est fini... Telle pourrait être la fin idéale. Mais on voit bien, dès lors qu'on a commencé à saisir qui est Kawarimi et ce qui l'anime, qu'il n'est pas si facile de prononcer le mot de la fin. On objectera

1) Peut-être faut-il répéter une fois de plus cette assertion parfaitement paradoxale dans notre vision industrielle du monde: Kawarimi est un héros dont le destin est de n'avoir pas de destinée. Pour parler comme Brecht on pourrait dire que chez lui l'effet d'éloignement se trouve totalement revouvert par le gestus. La fable --ou plutôt les fables-- n'en devient pas banale et n'en perd pas tout intérêt pour autant, au contraire elle rend chaque détail extrêmement signifiant, significatif. La distance se crée alors, en quelque sorte, spontanément et les trois critères du style épique apparaissent inhérents du mythe: 1) Usage de la 3e personne, transposition faite précisément au passé; et commentaires soigneusement évoqués dès lors qu'ils sont nécessaires à l'action. En ce sens Kawarimi n'est que le produit (presque parfait) d'une perturbation du mode de vie forestier, du mode de survie des Yukuna.

à nouveau que ceci n'est pas propre au mythe et que n'importe quel créateur éprouve la même difficulté, il suffit cependant de pousser à peine plus loin la réflexion pour comprendre qu'en fait ce problème se pose depuis les premières paroles du mythe: lorsque les oeufs d'ara se révèlent inaccessibles, lorsque Kawarimi se sent insulté par son frère, lorsque Maotchi se trouve prisonnier sur son arbre, et bien sûr tout au long du voyage de Kawarimi, toujours se retrouve la même hantise: comment revenir, comment arrêter, comment en terminer là et retrouver l'équilibre insouciant de la vie quotidienne.¹⁾ Lévi-Strauss a bien saisi cet aspect sinistre et quelque peu cauchemardesque des mythes de héros culturel (pour autant qu'on puisse placer notre mythe dans la catégorie à laquelle Lévi-Strauss songe: Lévi-Strauss, 1968, Deuxième Partie: Du mythe au Roman; cf. p. 105-106); il compare pourtant leurs gestes à celles du "roman-feuilleton" (mais inverse²⁾), laissant vaguement supposer que toute oeuvre d'art se trouve confrontée à ce genre de difficulté.

Or si comme nous l'avons vu le mythe est mouvement, c'est-à-dire dynamique et équilibre, il se trouve par contre être l'opposé de toute activité esthétique ou artistique. Contrairement à ce que semble annoncer Lévi-Strauss, une coupure infranchissable sépare la parole mythique de la tragédie grecque --telle qu'elle est définie par Aristote-- et de n'importe quel roman moderne --depuis la Renaissance--).²⁾ Car ce qui

1) Il y a là un problème fascinant: car on peut tenter de rapprocher cette définition des héros mythiques de celle des héros de la tragédie grecque (cf. p. ex.: Starobinski, 1974, pp. 7-71), qui eux sont, ou font sans cesse le jeu des Dieux, qui eux non plus ne s'appartiennent pas. Manifestement aucune divinité n'habite la mythologie Yukuna --sinon les héros eux-mêmes!--, et pourtant ils apparaissent aussi comme liés à une destinée inflexible, un destin lové en eux, avec lequel ils se confondent totalement, et qui semble se dérouler imperturbablement. La question alors n'est pas de quelle nature est-il, (telle que nous avons commencé à y répondre), mais bien qu'est-ce qui est à l'origine des Dieux grecs et indo-européens? Par contraste, les Yukuna donnent quelques indications décisives sur ce problème...

2) Il ne s'agit donc ni d'"inverse" --idem p. 105-, qui supposerait une dimension commune, ni de "création romanesque dans sa prime fraîcheur" --idem p. 106-. C'est probablement toujours la même illusion qui confond parole et écriture et qui, en conséquence, considère méthodologiquement le mythe parlé comme un texte écrit et tente alors de le traiter comme "un objet" (discours ou énoncé) de linguistique générale, sur un mode supérieur il est vrai. Peut-être cette illusion n'est-elle simplement due qu'au fait de la notation ethnographique.

contraint la parole mythique, par delà les règles linguistiques, ce ne sont pas des limites internes --de composition et d'équilibre dans le strict cadre de l'oeuvre--, mais bien les conditions d'existence et de vie sociale dont elle est l'origine et le fondement premier et absolu. Or dès l'instant où Kawarimi prend la femme de Maotchi, il doit aussi, du même coup, --penaje diraient les Yukuna-- en adopter les enfants; or d'une part, en vertu de la prohibition Yukuna qui veut que deux frères n'épousent jamaïs deux soeurs (et de préférence pas deux femmes de la même maison), et d'autre part à cause du mariage préférentiel avec la cousine croisée, ses propres enfants et ceux de Maotchi dépendent, par leurs mères, de deux malocas différentes. Dès lors qu'ils ont le même père, tout se passe comme si ces deux maisons se confondaient; aussi non seulement les échanges entre partenaires cérémoniels s'en trouveront de plus en plus perturbés, au fur et à mesure que les enfant grandiront, mais surtout cela introduit, ou plutôt perpétue et développe, le conflit que nous avons vu se créer entre frères; conflit inscrit dans la terminologie de parenté, si l'on peut dire, puisqu'elle ne distingue pas les germains (de même sexe). Il existe d'ailleurs une autre version du mythe où, à cet endroit, l'accent est plus spécialement mis sur l'antagonisme entre cousins. Pour reprendre la perspective que nous n'avons cessé de dégager, la confusion du père c'est la confusion masculine par excellence, c'est-à-dire le désordre domestique suprême.

Nous savons donc que quoi que puisse faire Kawarimi, le mythe ne peut se terminer là. Ainsi commençons-nous, doucement, à discerner un des résultats de l'activité mythique, à ce moment on a en effet le choix entre deux voies: que Kawarimi se rabiboche avec son frère... le mythe se termine et la vie quotidienne peut reprendre; qu'au contraire il soit repris par la bougeotte (comme 1065 semble le prédire)... il tuera son frère (1139 et 1151) et le mythe se poursuivra. Si la parole mythique choisit cette dernière solution, c'est qu'elle a certainement encore bien d'autres choses à dire.

Kawarimi prépare le piège de sa vengeance aussi soigneusement que Maotchi avait préparé le sien (175 et ss.). De même il refuse de se rendre

à la maison de son frère pour bien montrer que si elle fut leur, il n'en fait désormais plus partie (1075 et ss.). En fait il est devenu un étranger et la contradiction qui lie les deux hommes est désormais insoluble: pas plus que Kawarimi, Maotchi n'est parvenu à prendre la femme de son frère (1061-1064).¹⁾ Cependant lorsque, dans les rituels, on fait allusion à Kawarimi, ce n'est pas tant cette situation qui est évoquée, que son caractère de voyageur impénitent; comme si, en accord avec la parole mythique --ainsi que nous venons de le voir--, le rite s'appuyait sur sa tendance la plus profonde, sur son mouvement dominant, et tout particulièrement sur son voyage sous-terrain; c'est-à-dire que son exploration n'est pas inutile et que nous, qui sommes sédentaires, savons maintenant bien ce qu'il en coûte de vivre sans maloca, ou plutôt sans résidence cérémonielle.

Au fond, c'est de cette ignorance que Maotchi meurt: il ne sait pas vraiment se servir (rituellement) de sa maloca, parce qu'il n'en est pas Maître, n'étant pas l'aîné. Il veut faire un bal; il a invité des danseurs mais il n'a pas prévu de leur donner à manger (du moins pas assez, 1132); il se présente ainsi comme un très mauvais Maître de maison. L'apport inopiné des mojojoï, n'y change rien, car ils ne constituent pas une viande véritable (1097 et ss.): ils ne se conservent ni ne se fument, ils n'ont pas de squelettes, etc. Cela conviendrait à la rigueur pour l'échange domestique, à l'intérieur ou entre foyers, mais l'on ne saurait user d'une telle nourriture dans l'échange rituel d'une fête. Ce qu'il faut, c'est du bon gibier, bien fumé, c'est-à-dire de cette viande que Kawarimi connaît désormais bien, puisque pendant si longtemps il fut son compagnon. C'est pourquoi il prétend que son parcours sous-terrain l'a rendu homme c'est là la plus belle interprétation de son voyage; et c'est aussi pourquoi, évidemment, le rite d'initiation du Yurupari est lié à l'umari (1155). Ce statut est pourtant ambivalent, car les hommes sont aussi les seuls animaux qui se tuent entre eux pour des raisons sociales, ce sont les seuls qui se font la guerre; et chez les Yukuna, prendre la femme d'autrui fut toujours un casus belli des plus communs. Maotchi et sa femme mourront donc de leur niaiserie (1147).

1) C'est-à-dire: "Qui va la chasse ne perd jamais tout-à-fait sa place..."

La fête d'umari eut donc lieu comme prévu. Selon un procédé caractéristique de la parole mythique --sur lequel il nous faudra bien sûr revenir--, de fin, les fruits devenaient moyen. Après avoir été umari lui-même, Kawarimi en devint le maître, le Maître de cérémonie. Les invités le reconnurent comme tel (1164 et ss.). Et ceux-ci une fois partis, la vie reprit: la parole mythique se poursuivait.

175-1322 Kawarimi, les grues et autres oiseaux.

Longtemps nous nous sommes demandé pourquoi, arrivé à ce point, Kawarimi repartait pour un nouveau voyage. En effet plus rien ne l'y contraint: il n'y est pas poussé par un Maotchi et il n'est plus non plus habité par l'obsession de remonter dans notre monde. Qu'est-ce qui peut bien l'engager à repartir? Nous venons néanmoins de voir que la parole mythique ne pouvait s'arrêter là et que, par conséquent, si comme nous l'avons dit, la personnalité de notre héros se confond avec le déroulement du mythe, il devrait, ou plutôt ne peut que, continuer. Que la parole doive ainsi se poursuivre est une chose; toutefois, qu'elle s'engage alors dans une si longue épopée en est une autre qui ne laisse pas de surprendre quelque peu. Car enfin, elle pourrait tout aussi bien tourner court et trouver, tant bien que mal, le moyen d'en finir. Elle n'en est pas à une invraisemblance près et généralement elle n'hésite pas longtemps à casser l'objectivité, lorsqu'il s'agit de sauver notre héros et de lui permettre d'arriver à ses fins.

Mais la fin ne justifie pas tant les moyens; ou plutôt tout réside dans la manière: tout dépend de ce que l'on met dans la fin et dans les moyens. En fait cette façon finaliste d'appréhender le mythe, (et plus généralement la parole mythique), est une fois encore un peu trop positive (voire positiviste) et en tout cas, ethnocentrique: il n'y a pas derrière cette parole de deus ex machina, de chaman génial, de Don Juan ou d'auteur inconnu, qui eût pu décider, voici longtemps quand et comment les personnages mythiques allaient agir ou ne pas agir; comme un scénariste de films qui sait bien que s'il tue son héros dès la première minute, il lui faudra trouver le moyen de meubler le reste du temps pour que le spectateur en ait pour son argent.

Il ne s'agit donc pas vraiment d'un problème d'auteur, et c'est même ce qui a permis à Lévi-Strauss d'écrire que "les mythes n'ont pas d'auteur" (Lévi-Strauss, 1964, p. 26);¹⁾ que l'on s'écarte en effet un instant de la conception bourgeoise du sujet et du créateur --mettons: depuis le "Cogito" de Descartes--, et cela devient évident. Cela ne signifie cependant pas pour autant qu'ils n'aient pas été créés... au contraire ils ne cessent pas de l'être: dits et entendus, racontés et écoutés, ils sont non seulement transmis et répétés mais en fait ils sont continuellement recréés.²⁾ Le plus souvent du reste, ce processus de production et de reproduction s'opère silencieusement dans la tête, dans l'oeil, ou mieux, dans le corps de chacun lorsqu'il parcourt, interprète et dénote l'environnement qu'il est en train de vivre; comme si finalement chaque Yukuna formait, reformait et confirmait une sorte de grille permanente qu'il porterait en lui, dans laquelle il trouverait son identité (linguistique) et à laquelle il se référerait chaque fois qu'il le jugerait nécessaire et qu'il le désirerait.³⁾

1) La citation exacte est: "Les mythes n'ont pas d'auteur: dès l'instant qu'ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans une tradition. Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part, c'est la raison pour laquelle on lui assigne une origine surnaturelle." (Lévi-Strauss, 1964, p. 26). Nous n'irons cependant pas jusqu'à le suivre dans cette dernière phrase; non à vrai dire, que cela nous semble faux, car on perçoit bien derrière (ou malgré) les mots, l'intuition et la volonté de l'auteur. C'est plutôt, encore une fois, la perspective qui nous paraît abstraite et peu claire.

2) Ce qui explique en partie la diversité et la multiplicité des versions que les voyageurs peuvent recueillir dans l'espace et dans le temps.

A cet égard les mythes Witoto récoltés par Preuss au début du siècle, posent peut-être un problème intéressant, puisqu'actuellement les indiens ne se reconnaissent plus vraiment dans aucune mythologie (cf. Gasché, communications personnelle).

3. Il ne s'agit pourtant pas ici de retomber dans la problématique de la mentalité primitive (voire de la pensée sauvage). En effet plus nous avançons et plus elle nous semble un faux problème, ou, pour mieux dire, un reliquat de cartésianisme suranné --Descartes n'est pas ici en question, mais l'usage qui est fait de son oeuvre dans l'enseignement traditionnel de (l'histoire de) la philosophie--.

Ainsi pourrions-nous parler d'invariant (fonctionnel), si ce mot ne susciterait pas tant d'espoirs et de confusions épistémologiques. La fonction performative de la parole mythique est pourtant la plus importante, de là dépend la forme (épique) du mythe, et les fonctions narratives et cognitives.

De telle sorte qu'en fin de compte, chaque Yukuna est l'auteur de ses propres mythes et par là de la mythologie toute entière, puisque, à l'instar d'une langue qui n'est finalement que le corpus imaginaire des énoncés échangés et échangeables, celle-ci n'est que l'ensemble des mythes possibles (c'est-à-dire aussi échangés et échangeables, en un mot acceptables) d'une population donnée, à un moment donné et en un lieu donné.¹⁾ Comme on le voit la question apparemment anodine de l'auteur du mythe nous amène à celle de l'activité (de la parole mythique), qui à son tour nous entraîne dans celle de la fonction sociale de la mythologie, nous faisant irrésistiblement dériver vers la société toute entière... Lorsqu'on s'en aperçoit, il est trop tard, et l'on sait que l'on est, une fois de plus, tombé sur une question ethnocentrique; reste alors le choix entre deux solutions: reprendre le tout et dégager une voie plus décentrée --restant entendu qu'il est vain et ridicule de croire que l'on puisse en finir une fois pour toute avec l'ethnocentrisme--, ou... faire un effet de style.

Nous reprendrons donc la question, des plus fondamentales, du rôle de la mythologie dans le système social. Pour l'heure nous remarquerons simplement que ce n'est vraiment qu'en revenant et en retrouvant ce niveau global et général, que l'on peut saisir le mode de production et de participation de chacun au devenir commun et sa définition individuelle et collective, en bref l'identité véritable des membres d'une population. Comme nous l'avons ailleurs montré, dans une société sans division (sociale)

1) Par exemple les Tanimuka, qui possèdent la même organisation sociale et rituelle que les Yukuna, mais qui vivent plus au nord, sont influencés par la proximité des Tukano. Ils ont actuellement une mythologie (et une distribution des rites) qui diverge de celle des Yukuna et qui, d'une certaine façon se rapproche de celle des Tukano --et qui est peut-être plus adaptée aux échanges qu'ils entretiennent entre eux--, sans pour autant jamais lui emprunter aucun de ses traits structurels. Cette analogie linguistique, toute empirique qu'elle soit, et justement peut-être à cause de cela, pourrait se trouver à l'origine (intuitive et quelque peu inconsciente) de la projection du modèle linguistique sur la mythologie. Cela semble cependant difficile à croire, tant cette vision de la langue est éloignée de la perspective structuraliste et de la méthode structurale classique.

du travail comme celle des Yukuna, les conceptions de l'Espace (Jacopin, 1974) et du Temps (Jacopin, 1977) ne supportent aucune notion d'invariant, ainsi en va-t-il, à fortiori et pour les mêmes raisons, de la notion d'Individu. Jamais l'identité des Yukuna ne se constitue comme cette somme personnelle abstraite et idéalement indépendante (ou libre) que l'on trouve dans la définition bourgeoise de la personne comme sujet de droits civiques, politiques, etc. (cf. par ex. les développements de Hegel sur ce point --non critiqués par Marx-- in Hegel: Principes de la Philosophie du Droit, paragraphes 105 et ss.; au contraire elle n'en finit pas de se diffuser et de se développer --quelque fois de manières qui nous semblent se contredire entre elles-- dans la succession des institutions sociales mises en action.¹⁾ L'identité individuelle (et individualiste) sur laquelle est fondée la presque totalité de l'ethnographie des sociétés sans classes, n'est probablement qu'un effet empirique de notre perspective, un reflet de notre appartenance à une société de classes extrêmement hiérarchisée et sophistiquée... Ce qui évidemment n'est pas sans conséquences quant à l'étude des domaines classiques de l'anthropologie: parenté, religion, économie, guerres, etc. La seule distinction qui subsiste, et qui en devient d'autant plus fondamentale, est celle de la différence sexuelle qui parcourt toute la société jusque dans ses moindres recoins: rares en sont les lieux qui ne soient pas sexuellement marqués, inexistants sont alors, parmi ceux-ci, ceux qui ne font pas l'objet d'une attention exceptionnelle.

Dès lors, si "les mythes n'ont pas d'auteur," cela ne tient pas comme on pourrait le croire à une de leurs propriétés spécifiques, ni non plus vraiment à leur mode d'énonciation --comme s'ils étaient des oeuvres inscrites dans le langage de la mythologie, à l'instar de partitions écrites dans le langage de la musique... (Lévi-Strauss, 1964, pp. 22-23)--,

1) Il s'agit en premier lieu, comme nous n'avons cessé de le voir avec Kwarimi et les Yukuna, des rituels; mais l'identité se révèle et se reforme à l'occasion de n'importe quelle activité communautaire: corvées, construction de maison, pêche au barbasco, etc., voire dans les rapports avec les blancs. Bref, chaque fois que la collaboration dépasse les dimensions du foyer domestique.

mais bien aux conditions particulières des systèmes sociaux dans lesquels ils ont été produits.¹⁾ Ils sont donc par nature, et malgré les apparences, irréductibles à tout produit ou création --même esthétique, dans la mesure où celle-ci ne peut échapper à la division du travail-- de notre propre système social.²⁾

Nous voici donc enfin parvenus au point où nous pouvons rejoindre Kawarimi et nous rendre compte... qu'entre-temps il a disparu. Nous comprenons en effet enfin comment et pourquoi en vérité il n'existe pas, et que ce n'est qu'abus de langage (ethnocentrique évidemment) que de parler de héros. Car s'il n'y a ni auteur, ni, plus généralement, d'acteur possédant une identité sociale de sujet causal individuel et indépendant, a fortiori en est-il de même pour Kawarimi, sujet du discours mythique et acteur originel des fondements du système social lui-même. Ainsi avons-nous pu dire qu'il n'était pas plus que le développement de son propre mythe; lanterne magique ou petit ciné se déroulant, à l'envers, dans la tête, il n'est qu'un moyen de faire voir et d'animer des situations.³⁾ Et c'est pourquoi il peut être confondu avec la parole mythique, avec la parole de son mythe.

Kawarimi ayant cessé d'exister comme sujet, on voit alors que cette référence constante à la parole mythique n'est qu'un artifice, qu'une porte ouverte sur d'autres perspectives, que manière de parler à partir du point de vue épistémologique statique (et par là réducteur) de l'idéologie linguistique actuelle; car ce qui est vraiment en cause, c'est la dynamique du système social Yukuna, ses limites et ses modes de

1) Et qu'ils contribuent tout autant, sinon plus, à produire et reproduire, de par leur rôle originel et la place fondamentale qu'ils y tiennent.

2) Arrivé à cet endroit il est possible, pour peu que l'on ait le goût du paradoxe, de retourner toute proposition causale comme une vulgaire chaussette. Par ex.: si les mythes n'ont pas d'auteur, ce n'est pas à cause de leurs conditions d'énonciation; mais tout au contraire: c'est parce qu'ils n'ont pas d'auteur qu'ils sont racontés de cette manière; c'est-à-dire qu'être "auteur" (au sens de notre système) est impossible dans un tel système social.

3) De ce point de vue, le rôle de Kawarimi pourrait entrer, comme cas extrême, dans le "Paradoxe sur le Comédien" de Diderot.

fermeture. Ainsi, sans vouloir trop anticiper, peut-on déjà révéler que la mythologie en est la clé, l'armature de sa fermeture, puisque, comme dans n'importe quelle société, le système social des Yukuna ne peut être qu'ouvert. Aussi conserverons-nous l'expression parole mythique pour nous référer à l'activité mythique en tant que telle, quand bien même celle-ci n'est rien de plus qu'une métaphore méthodologique.

Lorsque l'on envisageait le héros culturel en véritable héros épique, comme auteur (ou cause individuelle) d'une suite de médiations ou de transformations, on ne pouvait imaginer que le mythe ne s'arrêât pas au moment où tout ce qu'il pouvait désirer se fût en quelque sorte réalisé: occupant une position médiane entre les hauteurs symboliques de l'arbre de Maotchi et les profondeurs complexes de l'arbre d'umari, et ayant en même temps subi toutes les transformations (domestiques), en divers modes, de l'opposition Nature/Culture.¹⁾ Ce qui dès lors nous surprend n'est plus tant que la parole mythique se poursuive puisque, comme on l'a vu, il est nécessaire qu'elle continue pour que la vie se perpétue un fois la fête finie (1165), mais bien que Kawarimi reparte pour un aussi long voyage... Si pourtant, comme nous venons de la comprendre, il ne faut plus le considérer véritablement comme un personnage, alors il n'est plus pour rien dans sa propre destinée et il ne peut l'assumer ou l'expliquer. Même s'il indique quelle doit être la position médiane occupée par l'humanité, il n'est pas un médiateur, il ne maîtrise pas le drame qui l'anime. Comme s'il était victime de sa propre histoire, de son propre mythe, sa tragédie se joue en définitive ailleurs, sur un autre plan dont il ne représente finalement que les effets. On est encore loin du théâtre grec. Comme dans nos sociétés où ce ne sont pas

1) Il est vrai que cela dépend de ce que l'on implique dans cette série d'oppositions. Il est vrai aussi que l'analyse structurale part du fait (mythique) accompli, sans chercher à l'expliquer véritablement. Comme en linguistique il s'agit surtout de description et de typologie. Cependant pour nous qui sommes intéressés à la définition du mythe comme phénomène social, qui tentons de le dégager comme activité et d'en déterminer les conditions, nous restons plus préoccupés par le travail syntagmatique du mythe, que soucieux des classifications paradigmatiques (plus ou moins universelles) dans lesquelles il pourrait être distribué.

vraiment les soldats qui font la guerre, même s'ils en meurent, Kawarimi parcourt le monde de façon de plus en plus impuissante.¹⁾

Ainsi comprenons-nous que nous sommes parvenus à un point d'équilibre, à un moment éphémère et (relativement) neutre qui va relancer l'action et à partir duquel Kawarimi va rejouer sa vie. Contrairement donc à l'analyse structurale traditionnelle où équilibre est le plus souvent synonyme de stabilité statique, nous distinguerons entre équilibres (dynamiques) instable et stable, et nous pouvons déjà imaginer que ce dernier ne sera atteint que lorsque le héros disparaîtra du monde, l'abandonnant ou s'y dissolvant à jamais.

Une fois ce procédé découvert, l'analyse peut aller plus vite. Notre héros repart avec les grues. Il s'envole et gagne un monde supérieur; de même que le monde-du-bas n'était pas l'enfer, celui-ci n'est pas le paradis et en aucun cas il ne s'agit de régions post-mortem, même si de temps en temps, elles sont difficiles à situer. Au contraire même, car si le mythe tente de fonder des correspondances entre le visible et l'invisible, il est tout-à-fait nécessaire qu'il s'en tienne au champ de la vie quotidienne. Cette remarque permet alors de rajuster la distance qui sépare ce que nous avons appelé le monde-du-haut (notre monde) du monde-du-bas; ils ne sont pas entre eux en rapport d'opposition mais constituent plutôt une différence d'états (complémentaires et définis par la dynamique contextuelle) propres aux êtres vivants qui peuplent l'environnement des hommes, des Yukuna;²⁾ le monde vers lequel Kawarimi s'envole et pour lequel il abandonne sa femme et sa maloca, n'est donc pas vraiment un monde dominant; ce sont plutôt les confins du pays Yukuna. Au fond tel Gulliver à Lilliput et Brobdingnag il parcourt l'univers pour montrer en quelque sorte par défaut, les conditions d'existence du système Yukuna.

1) C'est là probablement le propre de tous les héros mythiques Yukuna, mais dans la mesure où Kawarimi, en héros culturel, ne fait que parcourir l'univers sans apporter ou inventer vraiment rien de nouveau, cette caractéristique prend un relief encore plus particulier.

2) C'est pourquoi nous n'avons pas utilisé le mot chthonien, dont la connotation tout-à-fait différente ne convient pas ici.

Pour pouvoir voler, il doit abandonner ses attributs d'homme (sédentaire). La synecdoque est dérisoire: pour revêtir le plumage qui lui permettra de gagner les hauteurs, il doit se défaire de ses poux, attributs de la gent humaine (1192). Ce que le mythe révèle alors, c'est qu'il n'abandonne pas pour autant toute vie sociale et domestique: les grues sont décrites comme des êtres sociables: elles vivent en groupes exogames puisque, d'une part, elles connaissent la terminologie de parenté (1236 et ss.) et que d'autre part, elles échangent des fêtes rituelles (1281); et pas n'importe lesquelles... puisqu'il s'agit justement de la plus importante aux yeux des Yukuna, de celle qui probablement recrée et redéfinit le mieux l'identité complémentaire des groupes exogames.¹⁾

De plus elles nomadisent aussi comme les hommes, emportant en dernier le mortier à coca (1186) d'une résidence à l'autre. Deux autres conditions sont par ailleurs évoquées: leur régime alimentaire (chasse et pêche) est presqu'humain --nous y reviendrons dans un instant-- et leur résidence semble relativement précise; nous ne saurions évidemment prétendre qu'elles sont sédentaires, mais le mythe retient d'abord leurs apparences résidentielles: on a souvent l'impression de les rencontrer au même endroit du même cours d'eau, suivant, dépassant et précédant les bateaux qui traversent "leurs eaux" et se perchent tantôt sur une rive, tantôt sur l'autre, sur la cime des arbres les plus hauts. On peut, d'une certaine manière, dire la même chose des anacondas: régime alimentaire plus ou moins semblable, et aussi cette impression, constamment reprise par les indiens, que chacun d'eux occupe un cours d'eau dont il est "le maître," comme si chaque fois que l'on en surprenait un aux abords du même endroit, il s'agissait du même. En somme, ce qui manque aux uns comme aux autres (et qui par là même les réunit), c'est d'une part une maison commune, une vraie maloca permanente et rituelle --c'est-à-dire une maison construite sur terre ferme et qui ne soit pas soumise aux aléas des crues, comme les terres

1) Nous n'avons pas assisté à cette fête chez les Yukuna mais chez les Tanimuka où elle met fin aux rites du Yurupari.

inondables aux abords des rives--,¹⁾ et d'autre part des armes, puisqu'ils ne chassent qu'en utilisant des pièges (grues, 1196, 1233, en fait trois soirs de suite) en poursuivant, étouffant et noyant (anaconda, 1321). Leur régime alimentaire est donc presqu'humain dans la mesure où ils mangent les mêmes viandes (mammifères et poissons), surtout aux yeux des Yukuna qui ne considèrent pas les produits végétaux comme une véritable nourriture.²⁾ Selon un procédé classique de la parole mythique que nous commençons maintenant à connaître, cette similitude permet de faire la différence: même si le gibier les rassemble, tout, dans les moyens de l'obtenir (armes) et de le préparer (cuisine féminine), les oppose. La sociabilité des grues et des anacondas n'a ainsi plus rien à faire avec celle des hommes.³⁾

Dans ces conditions, il est normal que les grues "jalousent" les humains (1197-1199) et qu'elles n'aient pas idée de ce qui les tue (1205 et ss.). C'est le héros --parce qu'il est lui-même humain-- qui doit les en rendre conscientes (1220 n. 5) et qui de la sorte met, à jamais, fin à l'hécatombe qui devait se reproduire périodiquement. L'alliance fondamentale se trouve ainsi réalisée:⁴⁾ Kawarimi sauve les

1) Cette description correspond surtout aux fleuves (petits et grands) qui, dans le temps, n'ont jamais été l'habitat traditionnel des Yukuna. Mais cela ne dessert en rien le propos du mythe: grues et anaconda se rencontrent sur les terres basses et marécageuses de leur habitat naturel; les indiens s'établissent sur les terres hautes et sablonneuses où leurs chagras et leurs malocas ne risquent rien. Les mestizos, caboclos et autres petits blancs qui sont libres de toutes contraintes mythologiques et rituelles, n'hésitent jamais quant à eux à construire et reconstruire leurs maisons et à cultiver leurs plantations sur ces terres basses et sédimentaires. Chaque année on signale ainsi des "inondations" qui prennent souvent les dimensions de catastrophes nationales.

2) Lorsque dans un repas il n'y a que de la cassave (et des fruits) et pas de viande, ils disent qu'"il n'y a rien à manger."

3) Comme on le voit, cette opposition n'a rien d'absolu (même dans le cadre du mythe); elle est contextuelle: il s'agit de définir un état.

4) Fondamentale car il s'agit de la reproduction de l'espèce, de la lutte pour la vie et contre la mort: c'est donc aussi la base de l'alliance matrimoniale humaine.

grues des flèches empoisonnées des hommes; à leur tour elles le sauvent, in extremis, de la malignité de leurs appels. Les deux fois il s'agit d'échapper au dange posé par les hommes: le pacte tacite s'établit sur, ou même contre eux. Aussi n'hésitent-elles pas un instant à lui sauver une nouvelle fois la vie lorsqu'il risque d'être démasqué par leur tante.¹⁾ Car malgré leurs efforts conjoints (gruériens et humains), il ne parviennent pas à dépouiller totalement de son humanité --heureusement pour nous, sinon le mythe pourrait se terminer là et nous laisser, à jamais, en plan avec les grues...--; il ne peut donc s'empêcher d'avoir un réflexe de puer (1264) au passage de l'anaconda.

Et pourtant cela n'est qu'un début. Cette relation avec les grues ouvre et débouche sur une série de rapports bien plus dangereux. L'anaconda a beau être le plus redoutable des animaux, Kawarimi va maintenant en rencontrer d'autres encore plus difficiles et encore plus irréductibles. Il est en effet repris par son vieux démon, si l'on ose dire, et va tout faire pour violer la fille de son hôte (1317), quitte à devenir petit perroquet (1304) et ensuite ibis (1307).²⁾ Ainsi sera-t-il une nouvelle fois obligé de fuir. Cette récidive, cette dernière péripétie d'un penchant quelque peu répété --mais que jamais il n'abandonne, tant il est profondément inscrit dans son humanité, malgré toutes les transformations qu'il subit-- nous permet alors de saisir ce que la parole mythique ne cesse depuis un certain temps déjà de nous répéter: Kawarimi ne peut avoir une maison et une femme en même temps; soit il a une femme et cela rend la place, ou plutôt sa situation intenable, soit il trouve une maison (celle de la lune, ou même la sienne propre) mais elle est sans femme, ou plutôt les femmes de celle-ci lui sont interdites...

1) Tout se passe comme si la tante voulait se soigner de Kawarimi, s'en débarrasser comme s'il s'agissait d'une maladie... Néanmoins son pseudo-chamanisme n'est pas comparable à celui des hommes; il ne sert en effet pas vraiment à soigner, mais surtout à savoir, puisqu'une fois la cause du mal connue, on peut le détruire physiquement pas la force. Le chamanisme humain n'est ne si naïf, ne si positiviste; il joue spirituellement sur l'équilibre, les rythmes et l'harmonie secrète des forces en présence.

2) Soit, il ne suffit pas d'avoir des ailes pour voler, encore faut-il, dans les cas particulier, pouvoir emporter le poids humain de Kawarimi.

1324-1565 Les géants I'imu et Iñapuraji.

Ainsi Kawarimi tombe-t-il dans le piège d'I'imu, et nous savons que ce n'est certainement pas en guise de punition.¹⁾ En fait la machine (simple) du mythe est maintenant en place, qui va décider de sa vie, c'est-à-dire de son existence, ou plutôt de la finalité de celle-ci. Le mouvement décisif en a du reste été déclenché depuis quelque temps déjà par son départ avec les grues. Serait-ce alors qu'il ne nous reste plus qu'à observer ce qui va se passer? A y regarder de plus près cependant, on s'aperçoit que cette machinerie est présente depuis bien plus longtemps, car ce qui a décidé de l'envol du héros est en réalité, ainsi que nous l'avons vu, l'impossibilité de demeurer dans sa maison après qu'il eût tué son frère et sa femme; mais ce double meurtre est aussi une vengeance --c'est ainsi qu'il faut interpréter les paroles imprécatoires de 1155-- contre celui qui prémédita sa disparition et contre celle, infidèle, qui crut à sa mort; sa chute elle-même ne fut que le fruit de la rancune de Maotchi, contre celui qui le condamna à vivre en ara... Tant et si bien que l'on peut finalement remonter jusqu'au début et, de fil en aiguille, se retrouver aux premiers mots du mythe: "/n ce temps là il y avait deux frères..." A ce moment, /en ce temps là," la machine est au fond déjà prête, qui aboutira à la chute de Kawarimi dans le piège d'I'imu et à ses conséquences.²⁾

1) A moins qu'on ne parle de punition que dans un sens extrêmement général, celui de la fatalité de la destinée humaine (Yukuna). Car si Kawarimi est un personnage "vide," comme nous l'avons vu, ce n'est pas vraiment qu'il ne soit personne, mais bien plutôt qu'il ne soit personne en particulier. Il représente un aspect des conditions générales d'existence communes à tous les Yukuna.

2) C'est pourquoi le mythe peut donner l'impression d'être aussi inexorable que tragique. Aucun dieu grec n'intervient pourtant dans cette tragédie et il faudrait plutôt chercher son moteur du côté du Démon de midi... En effet tout le mythe peut être décodé de cette façon: la première péripétie permet à Kawarimi de prendre sa belle-soeur; (sa chute au contraire produit l'effet inverse), et durant tout son voyage souterrain il semble ne jamais échapper aux contraintes de ses appétits sexuels. C'est même ce qui, presque jusqu'à la fin, nous relancera d'épisode en épisode.

Si l'on reprend cette série causale d'épisode en épisode, allant des effets aux causes comme en reprenant les mailles d'un tricot, on obtient une suite récurrente --qu'il sera peut-être même possible un jour de formaliser--; c'est là très précisément ce qui donne à la parole mythique son aspect génératif:¹⁾ c'est-à-dire qu'elle ne cesse une fois déclenchée de se créer elle-même, de se poursuivre à la fois pour elle-même (de mots en mots, de phrases en phrases et d'épisodes en épisodes) mais aussi pour nous, pour les auditeurs et les locuteurs dont elle relance la mémoire, et de confirmer points de vue et croyances, vérifiant finalement la réalité du monde tout entier, l'ordre du réel... Les Yukuna ne cessent de se retrouver dans leurs mythes; non pas de manière mécanique, comme devant un miroir ou un jeu de glaces plus ou moins déformées et déformantes, mais comme dans un outil, un instrument qui se trouve recréé, formé et déformé à chaque fois qu'on l'utilise, à tel point

1) Nous nous trouvons ici en contradiction complète, nous semble-t-il, avec Lévi-Strauss. Sur ce point nous épousons la thèse de Buchler et Selby, telle que la résume l'auteur des Mythologiques: "On peut formuler des règles permettant de déduire successivement toutes les transformations mythiques à partir de l'une quelconque d'entre elles, à condition de reconnaître le caractère "non récursif" ou "indécidable" de celle-ci." Et Lévi-Strauss d'ajouter: "Cela est vrai, sans doute, de chaque mythe pris séparément; mais nous avons souvent montré que ces séquences, indécidables eu égard à tel ou tel mythe particulier, peuvent se ramener à des transformations réciproques, en quelque sorte perpendiculaires à plusieurs discours mythiques superposés." (Lévi-Strauss, 1977, p. 538) Notre méthode suppose au contraire que tout est récursif et décidable dans un mythe pris séparément, c'est même pour nous la clé de son intelligibilité, ce qui fonde son sens aussi bien pour les locuteurs et les auditeurs indigènes que pour nous. Par opposition au structuralisme traditionnel, notre approche est d'abord basée sur la dimension syntagmatique que sur un discours ou une coupe "perpendiculaire" paradigmatique. La vraie discussion est celle de l'origine logique du mythe ou de sa signification. A l'inverse de Lévi-Strauss, nous pensons qu'il faut partir de sa genèse sociale, ou la retrouver, de telle sorte que le lien soit concret, qui pour les indiens justifie le mythe, et pour nous, nous permette de dévoiler peu à peu le rapport complexe qui le lie à l'organisation et à la structure sociale. On comparera utilement notre méthode avec les passages suivants: Lévi-Strauss: 1973, pp. 301-315; 1964, pp. 9-14, 229, 258-260; 1966, pp. 302-307, 1968, pp. 92-106, 216-223; 1971, pp. 178, 191-193, 204-205, 284-285 292-294, 301-304, 414-473, 538-546, et plus généralement la Septième Partie et Finale.

Au reste on pourrait peut-être considérer que nos deux attitudes, de par leurs natures divergentes sont plus en rapport de complémentarité que d'opposition.

qu'il semble faire partie intrinsèque de la main, du membre, du corps et appartenir à sa vie même. Et là encore ce n'est ni l'usure, ni la forme ou la qualité, voire les conditions d'emploi et leur évolution qui véritablement créent l'engin, mais le geste, l'activité elle-même.

Cette conception de la connaissance totalement intégrée au processus de production resta probablement dominante chez nous jusqu'au seuil de l'ère industrielle,¹⁾ pour différer du tout au tout dans celle du développement de la division du travail, non seulement les travailleurs perdent ou ne cessent de perdre la possession de leur instrument de travail théorique et pratique, mais encore, pour la plus grande majorité, les gestes leur sont dictés par une machinerie qui leur est totalement étrangère; tant et si bien qu'il leur semble plus dépendre de leur machine que celle-ci ne dépend d'eux: son rythme est fixé par un chronomètre sur lequel ils n'ont aucun pouvoir individuel direct et la production est parcellarisée en conséquence... Les Yukuna au contraire ne séparent guère production et produits, acteurs et spectateurs, activités et résultats, initiateurs et participants.²⁾ Rien d'étonnant donc à ce que nous ayons quelque peine à entrer dans leur vision générative du monde, cette conception répétitive de la création par respect du canon de la parole mythique, ce repassage continu tendant à se fondre dans la vie quotidienne collective et communautaire, nous sont devenus tout-à-fait

1) Il s'agit évidemment du savoir des non-lettrés.

2) On peut imaginer que dans notre société le Moi (ou la personne) soit si divisé par toutes les fonctions plus ou moins antagoniques qu'il a à assumer dans l'ensemble des rapports sociaux, qu'il s'efforcera plutôt de retrouver autour de lui une image individuelle unique de son identité. Au contraire les Yukuna chercheront la pluralité de leur identité dans leur environnement.

Dans un tel système social l'Art est rigoureusement impossible --du moins l'Art tel que nous le connaissons, comme valeur esthétique autonome susceptible de donner lieu à un marché. Bien entendu cela n'empêche nullement certains conservateurs de musées (ou collectionneurs) de donner libre cours à leurs fantasmes artistiques ethnocentriques--. Cela ne veut évidemment pas dire que les indiens n'aient pas de sens esthétique, au contraire même, puisque celui-ci reste libre de tout précédent et de toute influence extérieure.

étrangers.¹⁾ Même plus, on ne sait plus finalement qui du mythe ou de la réalité est premier et fondateur; dialectique de la poule et de l'oeuf qui transforme "les conditions idéologiques" en "conditions de production," qui réduit "l'Histoire" à des "contingences," pour parler comme les philosophes, et qui renvoie le tout à une structuration imaginaire.

Si nous nous laissons ainsi entraîner à ces remarques, c'est parce qu'elles ont une certaine importance. C'est en effet la première fois depuis que nous avons entrepris notre recherche et que nous poursuivons notre héros, que nous sortons du mythe: remontant notre série de causes récurrentes nous nous retrouvons soudain dehors, en train de disserter sur la fonction sociale du mythe, et cela au moment même où, comme nous le verrons, Kawarimi perd définitivement son identité humaine! C'est que le mythe n'est pas un discours borné; non pas qu'il soit sans fin, inachevé ou inachevable, mais justement parce qu'il est parole et non pas discours. En faire un texte fermé produit alors à coup sûr l'illusion de sa fin, ou, ce qui revient au même, de sa finalité --et ne le renvoyer qu'à lui-même ne peut être qu'un artifice méthodologique provisoire--. Pourtant, paradoxalement, comme nous le verrons, la mythologie est aussi et d'abord un système clos; et en tant que tel elle est infinie dans ses manifestations: elle est symbolique. Par exemple elle n'a pas vraiment de début ou d'aboutissement; au contraire d'une oeuvre d'art ou du roman, elle peut être commencée et achevée n'importe où; elle peut être enclenchée et interrompue ou abandonnée n'importe quand; d'autant que la plupart du temps il ne s'agit que d'un processus mental. De même, elle n'est ni vraie, ni fausse: ni théorie, ni description, elle est encore moins un discours de Vérité. Elle n'est ni présentation, ni représentation,

1) Qu'on ne s'y trompe pas, cette conception est bien loin de la scholastique néo-orthodoxe du marxisme français contemporain.

Avouons néanmoins que sous cet angle la parole mythique prend une tournure nettement instrumentaliste; ce pragmatisme ne correspond pourtant rien moins qu'aux conceptions anthropologiques traditionnelles de la mythologie qui soit lui donnent valeur narrative (connaissance, savoir), soit valeur cognitive (classification, pensée), soit même les deux à la fois (structure, langue), mais qui toutes cependant omettent son aspect performatif, qui pourtant détermine sa forme si particulière.

mais bien création, ou mieux, re-crédation continue.¹⁾ C'est pourquoi notre série récurrente ne nous a pas renvoyé à un élément ou une institution particuliers, mais à sa fonction générale dans le système social global des Yukuna; ce qu'ils expriment par la tautologie finale: "C'est comme ça parce que c'est comme ça... Parce que c'est Kawarimi... Parce que c'est nous."

Ainsi arrive-t-il toujours un moment où le mythe cesse de renvoyer à lui-même et répond à quelque chose d'extérieur; et cela quand bien même on ne change pas d'optique, c'est-à-dire tout en restant dans l'horizon du mythe et sans recourir à aucune perspective de nature sociologique (externe), ni fouiller dans l'attirail un peu usé du fonctionnalisme. Cela fait bien entendu aussi peser des doutes sur la méthodologie structuraliste, du moins pour peu qu'elle se veuille absolue (cf. Jason, Segal, 1977): le corpus est en effet défini empiriquement la plupart du temps; on finit donc soit par buter sur une impasse empirique, soit par s'en sortir en usant d'autres artifices. La parole mythique n'est réductible à un discours que par un coup de force positiviste qui fait du mythe un lambeau de texte,²⁾ auquel on tente désespérément de redonner vie ("sens"), au besoin en lui reconstituant un environnement paradigmatique, ce qui est encore le procédé qui probablement la rapproche le plus de la parole originale. De toute façon elle est à jamais perdue...

Si maintenant nous considérons notre série récurrente de l'extérieur, si l'on peut dire, nous nous apercevons que ce que nous

1) Sauf lorsqu'elle prend un aspect didactique: apprentissage et mémorisation par les enfants, qui débute traditionnellement pour les petits garçons avec leur premier passage initiatique par les rites du Yurupari, durant lequel le mythe de création est récité. C'est aussi par cet aspect empirique que l'anthropologue pénètre dans la mythologie et il est aisé de comprendre pourquoi il le privilégie plus ou moins inconsciemment.

2) Considérée uniquement comme un texte, notre traduction écrite du mythe de Kawarimi en est un bon exemple.

appelons (ethnocentriquement)¹⁾ causalité suit un mouvement exactement inverse de celui de indiens: nous remontons vers le début pour "sortir à gauche" --si l'on ose dire considérant que le mythe est noté dans une écriture occidentale--, alors que les Yukuna se laissant dériver au fil de la parole, "sortent à droite," c'est-à-dire que n'importe quelle question rapportée au mythe est intégrée et portée par la parole (mythique) jusqu'à son achèvement si nécessaire, glissant comme l'eau sur les écailles d'un poisson. Là où, croyant observer une récurrence de la logique mythique, nous construisons une causalité (cf. Lévi-Strauss, 1962 a et b; Lévy-Bruhl, 1922, 1935, Piaget, 1970), les indiens eux ne voient qu'aboutissement, achèvement de l'ordre du monde; là où nous posons des questions, il trouvent réponses et justifications.¹⁾

1) La causalité est ethnocentrique parce qu'elle suppose l'écriture. Suivant Piaget, on peut dire que toute connaissance expérimentale --voire peut-être simplement réaliste-- est fondée sur la réversibilité (cf. Piaget, 1947, par exemple). Peut-être peut-on ajouter que pour qu'elle soit d'ordre scientifique (voire pré-scientifique), il faut qu'elle puisse être représentée de façon objective et permanente, en bref qu'elle soit tracée et notée. La réversibilité doit en quelque sorte pouvoir être représentée; cela suppose sinon tout-à-fait l'existence d'une écriture, du moins celle d'un système de notation qui permette un travail paradigmatique (et comparatif) sur la représentation; c'est-à-dire autoriser la modification de certains éléments, sans que la signification globale en soit pour autant totalement bouleversée. Car c'est ainsi que peu à peu se constituent et se découvrent les paradigmes qui révéleront des transformations réversibles. Il faut pour cela que d'une certaine manière la réversibilité puisse être rendue visible et matérielle.

On comprend dès lors que les populations sans écriture négligent, voire méprisent, les voies de l'expérimentation scientifique (comparaison, notation, mesure, nombre, enregistrement) qui dans ces conditions sont lourdes et coûteuses (mémoire). On peut aussi considérer intuitivement que la récurrence est une généralisation de la réversibilité dans un domaine donné; celle-ci suppose donc une articulation de celle-là de proche en proche et terme à terme. Si l'on considère d'autre part la mythologie comme une connaissance réaliste et plus ou moins expérimentale, elle devrait aussi être guidée par un principe de réversibilité. On ne sera pas étonné dès lors de découvrir que chez les Yukuna elle ne prend pas l'aspect d'une "causalité à gauche," mais au contraire d'un rapport unique et global entre mythe et réalité: la parole mythique est un système clos auquel on ne peut se référer que globalement, pour ainsi dire de structure à structure, et non pas terme à terme, par une correspondance articulée. Lévi-Strauss a parfaitement montré cela dans Le Totémisme Aujourd'hui et La Pensée Sauvage. On peut aussi admettre intuitivement que depuis Frege, et d'un point de vue très général, les mathématiques se construisent comme des séries causales (axiomatique) dotées d'un (ou plusieurs) plan de représentation --au sens de la Darstellung de la philosophie classique allemande-- se constituant par réversibilités généralisées et par des sortes d'élargissements en paliers de nature finalement récurrente (cf. Skolem). On comprend dès lors pourquoi les Yukuna ne peuvent déduire de leurs expériences quotidiennes les notions fondamentales des mathématiques: pour eux la réversibilité n'a jamais besoin d'être articulée en propositions "vraies" (axiomes et théorèmes) et écrites. Dans ces conditions, et pour des raisons analogues, toute philosophie semble aussi des plus improbables.

Ceci explique aussi pourquoi, chaque fois que nous avons voulu saisir Kawarimi en tant qu'individu ou personne, nous n'avons rencontré finalement que des mirages, ou plus précisément qu'un enchaînement de situations: notre héros pourrait bien se réduire à une succession d'états. Son histoire serait donc tout sauf une explication (causale) du monde et du réel, tout sauf le dévoilement d'une rationalité; celle-ci se trouvant en quelque sorte juste à l'opposé: dans la pratique concrète de tous les jours, dans l'existence immédiate et quotidienne. Il est donc parfaitement vain, lorsqu'on parle de mythologie, de tenter de poser ou d'évoquer des catégories et des questions qui relèvent de l'idéologie --au sens vaguement marxiste, où on l'emploie de nos jours--, il n'y a pas chez les Yukuna de discours abstrait rationnel et surplombant destiné à les réconcilier entre eux et avec eux-mêmes.¹⁾ Ils n'ont pas souffert du long travail de

1) Plus généralement, nous pensons qu'il est vain de vouloir mesurer les sociétés sans classes à l'aune du mode de production capitaliste du XIXe s., comme semble le faire Godelier par exemple (cf. Godelier, 1973). Si la mythologie n'est pas une idéologie, ce n'est certes pas à cause du faible développement des moyens techniques (de production) et/ou des forces productives. La "conscience, la pensée à l'état sauvage et la pensée des sauvages" (souligné par l'auteur, p. 384), "l'illusion" et "l'analogie," etc., etc., tout cela fait partie des monstruosité de notre propre idéologie. Idéologie pour laquelle ironiquement, comme le dit Godelier en parlant de la mythologie, "l'illusion est fille de l'Analogie" (idem p. 371), c'est-à-dire de l'analogie rétrospective (plus ou moins évolutionniste) qui voit partout l'origine lointaine de la société capitaliste." ...dans la plupart des sociétés primitives (et à la différence des sociétés de classes, esclavagistes, féodales ou autres) les rapports de parenté sont objectivement les rapports sociaux dominants; ..." (idem p.379) est une assertion vide et totalement gratuite aussi longtemps qu'on n'est pas capable d'expliquer concrètement pourquoi, de montrer le comment pour chaque cas particulier et d'éclairer les différences comparatives. --Mais peut-être ne faut-il voir là qu'une distorsion due au point de vue économique de l'auteur. Ainsi se reportera-t-on avec profit à sa Préface à l'ouvrage: Sur les Sociétés Précapitalistes, (1970) qui est plus sérieusement fondé--.

On pourrait sans doute en dire autant des arguments (néo-libéraux) qui prennent comme référence l'Etat, le Pouvoir, etc. (cf. la critique de ces conceptions par Clastres, in Clastres, 1974, pp. 169 et ss.). Toutes ces théories ont en commun de buter sur l'apparition historique des appareils "politiques," "économiques," etc. Vieux débats, vieilles querelles, aussi vieilles que l'anthropologie elle-même (cf. Godelier, 1974).

la division (sociale) du travail qui rend l'idéologie non seulement possible¹⁾ mais surtout nécessaire. Ainsi n'ont-ils à vivre que pour eux-mêmes; ils ne vivent ni pour une cause, ni pour une idée, ni pour réussir, ni pour personne. La vie n'est l'instrument de rien...²⁾ Ils vivent pour exister: parce que c'est là l'ordre du monde. Fins et moyens se confondent. Conflits, désirs et compromis ne sont que manière de reconquérir l'équilibre primordial.³⁾ C'est là exactement ce que Kawarimi décrit.

Comment vivre lorsqu'on est maître de son existence, lorsqu'on ne dépend de personne pour la confection de ses armes, de ses outils, de sa maison, du feu, etc., etc.; notre héros est même de surcroît, l'inventeur d'une des armes les plus efficaces et sophistiquées qui aient jamais été imaginées: la sarbacane (mawiko, 945). Et pourtant tout cela ne l'empêche pas de tomber dans la souricière d'I'imu... Bien qu'il ait parfaitement compris qu'il se trouvait devant un colossal lacet, au lieu de l'éviter, il en provoque délibérément le déclenchement (1326-1327). Croit-il que le fait de posséder une arme le rend invulnérable? Quoiqu'il en soit, il se trouve pris comme un vulgaire animal --du monde-du-bas (718)--, bien que pas un instant il ne se départisse de son humanité et

1) Le rapport entre division sociale et division sexuelle du travail est encore un problème délicat. Par rapport aux développements historiques de la division sociale et de ses institutions, la division sexuelle occupe une place structurale: elle apparaît comme trans-historique, elle est en quelque sorte préalable (et sera certainement postérieure) à toute stratification, voire à toute organisation sociale --bien qu'empiriquement elle y soit toujours intégrée (cf. Rayna Rapp, 1978)--. C'est pourquoi nous préférons à l'expression division sexuelle du travail qui peut prêter à confusion, celle de division sexuelle des tâches.

2) Ils n'ont donc pas cette grossière idée de la vie commençant avec la naissance ou même à la conception.

3) Néanmoins tout ceci n'est valable que lorsqu'on ne fait pas intervenir les blancs! Mais dès lors qu'il faut s'en accommoder, l'ordre traditionnel est à jamais rompu, les divisions prennent une tournure insoluble et les Yukuna entrent dans notre Histoire (cf. Jacopin, 1977).

ne s' imagine victime d' une maladie ou d' un mauvais sort. Au contraire, au lieu de s' affoler, il essaie d' échapper par la ruse à son piègeur: il va tenter de lui faire croire qu' il est depuis longtemps tombé dans son piège, la tête en bas, tout pourri et dégoûtant... Il ne peut savoir qu' I'imu l' apprécie aussi ainsi.

Mais cette inversion, ce renversement éclaire un autre aspect de la parole mythique. Ces deux situations sont fondamentalement reliées par leur anthropomorphisme: d' une part les animaux sont victimes des collets des hommes et d' autre part Kawarimi est victime du piège d' I'imu. D' un bout à l' autre du mythe --et plus généralement de la mythologie--, cet anthropocentrisme est constant; il explique aussi bien la transformation des héros en éléments de l' environnement, que l' inverse, le don de parole et les propriétés humaines des animaux et des plantes. Ainsi le mythe ne cesse-t-il de déployer un espace imaginaire où tout est possible, et qui contraste justement avec notre réalité où les possibilités sont limitées et définitivement précisées. A chaque pas, à chaque épisode la même question semble continuellement se reposer: "Etant donné le réel, de toutes les réalités possibles, laquelle est la bonne?" (Etant bien entendu que la réponse sera: la nôtre, celle d' aujourd' hui, celle que nous vivons sur le modèle... du mythe, puisqu' à la fin c' est justement lui qui offrira la réponse la meilleure). Comme un marin qui connaissant son bateau, le vent, les courants et son point d' arrivée, se demanderait quel cap, quelle amure prendre? Pour cela la recherche de l' essence ou de la composition chimique et physique de l' air ou de la mer n' est-elle finalement peut-être pas la voie la plus rapide, et mieux vaut-il, au début tout au moins laisser les voiles se gonfler et répondre à la brise.

C' est pourquoi la question n' est pas tant: Quelle est la Vérité, qu' est-ce que le Réel, le vrai --car celui-ci est évident puisqu' on le vit, puisqu' il fait partie de l' existence elle-même--, mais plutôt: Quelle est la réalité la meilleure, la plus utile, la plus économique ou la plus facile? La mythologie ne tente donc (surtout) pas une remise

en cause plus ou moins radicale du réel,¹⁾ elle part au contraire du donné (immédiat) pour l'étendre, le grossir, l'enrichir et en épanouir les possibilités. Tout dans la parole mythique concourt à l'ouverture et au développement de ce no man's land, qui ensuite ne sera pas vraiment éclairci ou supprimé, mais seulement précisé: fermé juste ce qu'il faut, délimité à la mesure de la pratique quotidienne; limites d'une part des expériences et du savoir (-faire) individuels, dès lors intégrées aux connaissances collectives; limites d'autre part des perceptions, transformées alors en paroles, en indications signifiantes; bref, limites sociales épousant les limites personnelles. Ainsi plutôt que de procéder par réduction des causes de plus en plus premières, elle opère par détente des possibles à chaque étape. Bien que l'expression sonne aussi clair qu'une antithèse, réalisme imaginaire est peut-être le terme qui lui convient le mieux. C'est que, dressés dès le plus jeune âge à la Vérité exclusive, excluante et gentiment paranoïaque, nos conceptions sont souvent entachées de notions qui par-delà leur usage pratique en distordent le sens concret.

De là cette impression de paradoxe qui saisit de plus en plus lorsqu'on approche ou que l'on tente de décrire la pensée mythique des Yukuna. Comme si continuellement ils refusaient de se laisser enfermer dans une Vérité, comme s'ils se sentaient forcés à un dilemme maximal dont le jeu n'en valait pas la chandelle; comme si enfin la logique --celle du tout ou rien, la première fois formalisée par Aristote-- allait les entraîner dans un engrenage d'implications et une cohérence dont ils n'étaient pas du tout sûrs de maîtriser les artifices. Peut-être pressentent-ils là une violence (à usage idéologique) à laquelle ils ont peine à se résoudre.²⁾ Ainsi pourrait-on croire qu'ils choisissent

1) Telle qu'on la trouve chez Descartes par exemple; on retrouve en fait ces témoins actifs à chaque tournant de notre histoire.

2) Comme en témoigne du reste les tristes résultats des tentatives de scholarisation.

leurs solutions par défaut, en excluant certains possibles, alors qu'ils ne font probablement que manifester une répulsion pour tout mouvement qui, comme c'est le cas dans notre "Civilisation," n'a de cesse qu'il n'ait soumis le réel à sa pensée et qu'il n'ait réduit le monde à la mesure de son intellect. C'est pourquoi, paradoxalement, la pensée mythique commence par poser le monde avec toutes ses contingences, dans la parole mythique: en premier il y a le mythe et la mythologie. Ainsi offre-t-elle un support immédiat à l'action, caractéristiques collectives et traits communs où la pensée s'oriente et s'accroche; ainsi dote-t-elle la pratique individuelle, (le plus souvent isolée), d'un cadre social dans laquelle elle prend place et qui la définit. Peut-être les pourquoi des Yukuna sont-ils les mêmes que ceux des scientifiques (particulièrement des taxonomistes) ou des philosophes (particulièrement des métaphysiciens), qui peut savoir, mais en tout cas ils n'adoptent certainement pas la même direction: les Yukuna adressent leurs questions à la raison collective du mythe, à la parole sociale, tandis que nos savants ne les adressent plus qu'individuellement à eux-mêmes,¹⁾ si l'on

1) C'est peut-être pourquoi Lévi-Strauss parle de "l'effacement du sujet" (Lévi-Strauss, 1971, p. 561), ou encore de la genèse et du contenu sociologique du mythe en ces termes: "Mais de deux choses l'une: ou bien l'infrastructure relève de la nature des choses qu'elle met en oeuvre et alors, inerte et passive à leur image, elle ne peut rien engendrer; ou bien elle est de l'ordre du vécu et se trouve perpétuellement en état de déséquilibre et de tension: dans ce cas les mythes ne sauraient en provenir par une causalité qui deviendrait vite tautologique. Ils constituent plutôt des réponses temporaires et locales aux problèmes que posent les ajustements réalisables et les contradictions impossibles à surmonter, et qu'ils s'emploient alors à légitimer ou à voiler. Le contenu que se donne le mythe n'est pas antérieur, mais postérieur à cet élan premier: loin de jamais dériver d'un contenu quelconque, le mythe s'en rapproche, attiré par sa pesanteur spécifique." (Lévi-Strauss, 1971, p. 562). En fait nous pensons personnellement que ce qui semble "une causalité tautologique" est une illusion (extérieure, ethnocentrique; mais toute structure n'est-elle pas en dernier recours tautologique?), qui disparaît dès qu'on tente de comprendre ce qu'elle recouvre. --C'est ainsi aussi que l'on commence à poser aux informateurs de "vraies" questions, des questions qui pour eux ont un sens--. Tel qu'il se présente à nous, le mythe cache donc un travail silencieux, une activité qui n'apparaît pas de prime abord: celle de faire coïncider la réalité perçue avec le mythe; celle qui met en rapport l'agouti qui s'enfuit à toute vitesse vers les fourrés, et l'agouti mythique, celui d'un (de plusieurs) épisode(s) du mythe. C'est pourquoi

Suite de la note page suivante

peut dire (cf. Galilée, Descartes, Leibniz, Kant, et ainsi de suite), même si c'est ensuite pour en clamer la réponse sur les toîts.

Un exemple vient à point qui, si simple soit-il, n'en illustrera pas moins la complexité de cette perspective pratique, c'est celui de la

Suite de la note page précédente:

malgré les apparences, nous avons défini la mythologie comme un activité et que nous l'avons désignée, faute de mieux, du terme de parole, pour marquer évidemment les particularités linguistiques auxquelles elle reste soumise, mais surtout par opposition à l'emploi de la notion de langue et à la conception du mythe comme discours. Sans doute nous rétorquera-t-on, avec raison, que nous ne présentons qu'un seul mythe et que nous ne travaillons que sur une seule population. Cela ne nous empêche cependant pas de croire que derrière tout système mythique se profilent, comme facteurs prépondérants qui le déterminent, non pas d'autres systèmes mythiques -- comme le pense l'auteur des Mythologiques--, mais d'abord le mode de survie et de production de chaque système social, pourrait-on dire pour paraphraser mot pour mot de Lévi-Strauss (idem). Cela ne signifie pas que le rapport à d'autres systèmes mythiques n'existe pas, mais qu'il est secondaire et qu'il dépend des contacts et du degré d'apparement (structurel) des systèmes sociaux où ils prennent place. Si ce que nous appelons mythes, est, et a été, si répandu de par le monde, c'est croyons-nous, bien plus à cause d'une similarité (structurale) des conditions de reproduction des sociétés, et par conséquent de l'articulation de leur rapport à leurs réalités environnantes, que par une sorte de caractéristique ou de trait de l'esprit humain. Non que nous en nions l'existence, mais parce qu'il reste inséparable des conditions sociales pratiques dans lesquelles il se manifeste.

D'autre part on n'a peut-être pas suffisamment pris le soin de définir ce que nous appelons "mythes;" peut-être que si des critères plus précis et plus concrets étaient adoptés des différences (de forme et de structure) surgiraient là où pour l'instant tout nous semble pareil. Quoiqu'il en soit il nous semble difficile actuellement de trouver une méthode pratique (ou empirique) permettant de décider qui, des systèmes sociaux ou d'un ensemble de systèmes mythiques, est prépondérant ou déterminant.

"Le contenu" joue donc pour nous un rôle décisif, nous y voyons même un des fondements des processus mythiques. Mais peut-être y a-t-il là incompréhension et confusion dues au fait que, comme on l'aura compris, le terme contenu recouvre ici quelque chose de bien différent de ce que l'on a coutume d'opposer à la forme (le plus souvent écrite) et discursive.

définition des points cardinaux (1400-1401). A la fois réalistes et apparemment égocentriques,¹⁾ les indications de la note 5 (1401) décrivent si heureusement l'orientation par rapport au soleil, qu'elles n'ont besoin d'évoquer ni sa position, ni même son mouvement dans le ciel. En effet, si on les examine de plus près, on s'apercevra qu'elles constituent un personnage tête à l'est et pieds à l'ouest, ce qui semble contradictoire, puisque par ailleurs l'occident est aussi la direction du haut, c'est qu'en fait il faut le considérer à la fois comme couché par terre, face tournée (symboliquement) vers le ciel et tête au levant, et comme dressé regardant le couchant, c'est-à-dire finalement suivant le mouvement du soleil de façon à ne jamais dessiner aucune ombre devant soi; ainsi suffit-il de caractériser un quadrant de la trajectoire solaire (fleuve autour du monde), pour indiquer de la manière la plus concrète la manière de s'orienter dans la forêt équatoriale...

Mais tout cela nous a entraîné loin d'I'imu. Une fois que l'on a quitté le mythe, on se laisse facilement emporter par l'exégèse ethnocentrique, voire herméneutique (cf. Ricoeur, 1969), et il n'est pas si aisé d'en reprendre le fil: nous ne sommes pas indiens pour qui le mythe est constamment présent, puisqu'il constitue la toile de fond de toute pensée et de toute réflexion. Du moins était-ce probablement le cas avant l'arrivée des blancs, et il n'y avait ainsi pas d'autres conceptions du monde possibles que celle du mythe et du rituel en langue Yukuna (Matapi, Tanimuka, etc.), puisqu'aussi bien variations et

1) Egocentrique: Bien que cette expression ne soit pas très claire elle indique cependant un caractère important du mode de pensée et de l'expression mythique. Nous l'employons dans le sens créé par Piaget (Piaget, 1923) pour évoquer à la fois une forme d'explication centrée sur le sujet et en même temps référée à la pratique exogène. L'égocentrisme n'est ici qu'apparent car il est en fait complètement orienté (décentré) par et vers l'action et l'environnement. S'agissant de la pensée de l'enfant Piaget a proposé le terme de réalisme nominal (Piaget, 1923, p. 193), là où nous avons mentionné les mots de réalisme imaginaire en parlant des Yukuna.

et différences se réduisent à des variantes individuelles.¹⁾ Il n'était donc même pas question de l'abandonner ou d'y revenir, puisque c'était là la seule réalité, celle de toute vie, celle de l'existence de toute chose; tout au plus pouvait-on l'oublier, la laisser couler lentement vers le fond de l'esprit, sans jamais pourtant la sentir s'effacer vraiment... Il est donc grand temps de retrouver Kawarimi!

Tout chez I'imu (et chez Iñapuraji aussi bien) semble monstrueux: il se nourrit de déjections et, bien qu'il connaisse "la cuisine," il manque à tel point de goût que tout lui est bon; il mange apparemment indistinctement nourritures fraîches, nourritures pourries et nourritures déjà digérées. De même on ne sait trop comment il se reproduit --puisqu'il a au moins une fille qui lui sert de femme--; est-ce par parthénogénèse, ou tout simplement par inceste? Quoiqu'il en soit, si précédemment l'alliance des grues avec l'anaconda pouvait paraître contre nature --oiseau avec serpent aquatique--, il n'en est maintenant même plus question. Il met aussi le feu au monde tout entier (1401) et tue ensuite le gibier sans aucune retenue (1403). Kawarimi se trouve donc dans un monde démesuré, un monde qui littéralement passe outre mesure --la mesure Yukuna, s'entend--, autant dans le monde-du-bas il était dépassé, désorienté par défaut, si l'on peut dire, autant maintenant dans le monde supérieur, est-il désemparé par excès.

Or, comme, chacun sait, on trouve toujours plus "primitif" que soi, tant et si bien qu'on est aussi toujours le "primitif" de quelqu'un. I'imu et Iñapuraji semblent ainsi figurer les primitifs (domestiques) des Yukuna; non pas qu'ils représentent l'inverse ou l'opposé de "la Culture," mais bien plutôt parce qu'au contraire ils en font trop: parce

1) "Les blancs nous divisent" est un constat qui s'applique donc bien plus aux fondements mythiques de la société, qu'aux divisions de l'organisation sociale qui en dépend, celle-là n'étant si l'on peut dire, que l'effet de celle-ci. Plus précisément les différences cessent peu à peu d'avoir un caractère individuel et prennent de plus en plus valeur sociale, toutes utilisées et déviées qu'elles soient par les blancs --comme on peut l'imaginer, particulièrement par les missionnaires-- qui tentent d'en tirer parti.

qu'ils font tout de travers ou à rebours, parce que leur façon d'être est foncièrement confuse, parce que même s'ils agissent d'une manière qui pourrait être humaine, ils ne comprennent finalement rien à l'ordonnance de leurs entreprises. Cela explique-t-il alors que le mythe prenne soudain un air rude et farouche? Ou faut-il plutôt invoquer la fatigue du conteur, peut-être pressé d'en finir? Nul évidemment ne saurait le dire, puisque comme on l'a vu, le mythe nous parvient en dépit et malgré les variations de la parole individuelle des narrateurs; comme s'il nous venait d'un au-delà, comme s'il se constituait par delà le présent, au début des temps.¹⁾ Ainsi le rythme de la parole mythique s'accélère-t-il pour nous donner un des plus beaux moments de tout le mythe: fureur et acharnement d'autant plus violent que la transcription est impuissante à en rendre compte, que dans la traduction écrite (et pourtant littérale) ils n'apparaissent que faiblement; c'est tout juste si l'on remarque un certain désordre, un certain dérèglement confus, comme lorsque dans un projecteur de cinéma, le son, la lumière et la vitesse de déroulement du film sont désunis.

Cet épisode se divise en deux conjonctions complémentaires. Kawarimi rencontre d'abord I'imu. Malgré sa gigantesque puissance, celui-ci n'est qu'une pâle imitation de chasseur; même s'il sait poser des pièges (1325!), il ne possède cependant aucune arme --sinon un hameçon végétal (1376), ce qui indique qu'il ne sait pas confectionner de hameçon en ivoire ou en os-- et est donc obligé de tuer ses proies à l'arme blanche (1356). Sa femme est par ailleurs sa propre (?) fille! Leurs rapports semblent pourtant être tout sauf filiaux et I'imulanaru traite son père comme aucun jeune Yukuna n'oserait le faire, lui répondant de manière très impertinente, faisant fi de ses ordres (1336) et lui "volant" ses proies (387).

1) C'est bien pourquoi les Yukuna ont l'impression que cette parole leur vient du fond des temps --des temps Yukuna évidemment--, de ce qu'ils appellent "les Premiers" (yuwinata: les premiers hommes actuels).

Peut-être est-ce cette signification strictement indienne et proprement indigène qui est à l'origine de la conception transcendantale que se fait Lévi-Strauss des structures mythologiques, (cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 19).

De même la parole mythique décrit-elle Iñapuraji. Malgré sa force --ses barrages peuvent retenir des anacondas, des caïmans, des lamentins, voire même des hommes (1434)--, il n'est qu'une caricature de pêcheur puisqu'il ne possède ni le barbasco, ni aucun autre poison. En outre s'il possède aussi une femme celle-ci est si peu sexuée (1505 n. 5) qu'elle peut vivre et dormir dans la boîte à plumes sacrées (1493)! Il faut en effet expliquer que la vue des ornements rituels (plumes, pendentifs, etc. destinés aux grands bals) est strictement prohibée aux femmes Yukuna: elles ne peuvent les regarder que durant les danses, lorsqu'elles sont portées par les hommes; (par ailleurs ceux-ci ne peuvent les toucher à mains nues de peur justement de contaminer filles et femmes), en toute autre occasion, les femmes risquent la mort par "hémorragie," c'est-à-dire de voir subitement leurs règles apparaître et ne plus cesser... Que la femme d'Iñapuraji vive dans la boîte à plumes prouve donc de façon irréfutable qu'elle ne possède pas vraiment de sexe.

Mais tout cela n'est finalement qu'une nouvelle variation sur le thème de la vie quotidienne: chasse, pêche, vie domestique dessinant une fois de plus¹⁾ comme par défaut, l'existence indienne quotidienne. Par exemple si le mot maloca (paji) est utilisé pour déterminer l'habitation des deux géants, le mythe (et l'informateur) prend soin d'indiquer cependant qu'il ne s'agit pas de vraies malocas (1407 n.5), mais d'abris plus ou moins permanents qui en aucun cas ne pourraient tenir lieu d'espaces rituels;²⁾ et cela d'autant plus qu'ils semblent se confondre avec le reste de l'environnement puisqu'ils sont relativement naturels (cf. 1421 n.3) et qu'aucune chagra ne les sépare de la forêt (cf. Jacopin,

1) Souvenons-nous de l'épisode de Kwarimi avec les animaux piégés du monde-du-bas. Nulle part cependant on ne retrouve d'allusion explicite au chamanisme, mais que l'on y regarde de plus près et l'on verra que ce qui cette fois est pertinent et significatif n'est pas l'indication du gibier, mais bien celle des pièges eux-mêmes, leur emplacement, leurs dimensions, etc. Ainsi le mythe montre-t-il que même s'ils utilisent des pièges dix fois plus grands que ceux de la norme humaine, les deux géants n'en survivent pas facilement pour autant et que rien ne saurait remplacer les armes et surtout les femmes et leurs activités (agriculture, poterie, etc.), en bref la division sexuelle des tâches (domestiques). S'il y a alors ici une évocation implicite du chamanisme, ce n'est certes plus celle d'un savoir-faire magique, mais celle des lieux et surtout des forces gigantesques en action et qu'il s'agit justement de maîtriser.

2) L'emploi du mot maloca, comme s'il s'agissait d'une maison humaine, est donc une manière de plus de montrer combien la vie des deux géants contrastent avec la nôtre, avec celles des Yukuna.

1972). La parole mythique fait en outre d'I'imu le cousin parallèle (matrilatéral; 1438 n. 2) et quelqu'un auquel il s'adresse en usant de la forme de respect (grand-père, 1446, 1454; l'inverse 1457, 1458), on peut douter pourtant, étant donné leurs maigres possibilités matrimoniales, que ces termes fassent allusion à quoi que ce soit d'autre --en cette situation domestique-- qu'aux rôles et aux attitudes qu'ils sous-tendent. Ce qui alors les rend véritablement semblables et "parallèles," c'est surtout leur rapport commun à la forêt.

Nous assistons une fois de plus à la définition de l'identité sociale et quotidienne de notre héros; d'une certaine manière I'imu et Iñapuraji ne sont que de nouveaux lieux géométriques mythiques propres à le téterminer dans une nouvelle situation, sous des lumières différentes, comme s'il traversait une clairière, ou mieux, un théâtre (ou une scène rituelle) encore plus éloigné de notre vie quotidienne. Nous retrouvons un principe d'interprétation méthodologique que nous n'avons cessé d'appliquer depuis le début de notre commentaire: il s'agit de comprendre les personnages mythiques non pas tant à travers leurs paroles, leurs comportements personnels, ou leur noms propres, mais essentiellement par rapport à ce qu'ils font et deviennent, en cherchant à saisir le rapport pratique qu'ils entretiennent avec leur environnement et ses transformations; on tente ainsi de considérer leur situation et leur environnement comme un système dans lequel ils se déplacent tout au long du mythe. Il en ressort que la parole mythique ne cesse d'éviter, de dessiner et de s'opposer à deux rivages: d'une part celui du déterminisme (mécaniste) bioligique: Kawarimi n'est pas seulement le produit biogénétique de son milieu, la définition de la société ne se réduisant pas au seulement un représentant ou une manifestation de l'Esprit humain, la définition de la société étant irréductible à une philosophie ou à une métaphysique psychologique.

Par rapport à leur environnement I'imu et Iñapuraji semblent figurer la division sexuelle des tâches et la suprématie des activités masculines sur les féminines (Iñapuraji est dans un rapport de subordination à l'égard d'I'imu), après les avoir dépouillées de leurs caractères humains. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, il n'en résulte pas quelque chose de "naturel," mais à l'opposé on obtient des figures trop "culturelles," des géants anthropomorphes qui n'ont plus rien ni

d'humain, ni de naturel. C'est que pour les Yukuna "la Nature" fait aussi partie de "la Culture," dès lors qu'elle est intégrée à son fonctionnement et qu'elle sert à sa reproduction. De même, et par conséquent, le monde supérieur n'est pas opposé au monde-du-bas, malgré les apparences, l'un et l'autre ne sont pas alternables et il n'est certes pas indifférent que Kawarimi traverse le territoire des géants après son voyage souterrain, plutôt que l'inverse. Entre l'animal et l'homme il n'y a pas véritablement d'opposition mais seulement des différences, qui parfois se réduisent ou se compensent, mettant en valeur d'autres différences, ou qui d'autres fois sont étendues et développées afin d'exhiber leur ordonnance. Ainsi l'ordre du monde, l'ordre mythique, s'établit-il de proche en proche, tout comme les Yukuna qui n'ont pas tellement l'habitude de penser par oppositions abstraites --ou rendues abstraites--, et qui raisonnent généralement de proche en proche (cf. Jacopin, 1972 et 1977, et 1977a); ce qui n'est finalement pas si étonnant lorsqu'on songe que, même si la signification du mythe est à la fois plus générale et plus profonde --les deux sont liés-- que la réflexion et l'imagination d'un chacun, il faut bien qu'à un moment ou l'autre, consciemment ou non, elles se transforment ou se transmutent l'une dans l'autre; comment expliquer autrement que jamais les mythes ne "fassent problèmes" ou ne soient perçus de façon "contradictoire" --du moins aussi longtemps que les blancs ne s'en mêlent pas--, sinon par une certaine similarité ou au moins par une adaptation?

Pour faire apparaître ces différences, c'est-à-dire pour faire contraste avec notre condition humaine commune actuelle, la parole mythique utilise le feu: à la fois domestiqué par les hommes et par les femmes (mais différemment, selon leurs activités), à la fois assez puissant pour être --comme l'eau-- partout identique à lui-même et être aussi capable de rendre tout identique, de tout réduire en cendres. Mais l'Imu aussi bien qu'Iñapuraji ne savent pas s'en servir convenablement. Le premier l'utilise apparemment indistinctement aussi bien pour chasser que pour cultiver, si bien qu'à chaque fois qu'il bat la forêt il détruit le jardin de sa fille et ses cultures (1400-1403), et qu'à l'inverse, il extermine probablement le gibier lorsqu'il prépare ses essarts. Or, du fait qu'il ne possède pas d'outils, et en particulier de hache, il ne les

nettoie pas: ceux-ci restent donc plus ou moins en friche, ses plantes ne sont pas tout-à-fait domestiquées, sa chagra ne se distingue jamais vraiment du reste de la selve (esp. vern.: rastrojo) et évidemment... sa fille n'est pas une épouse.¹⁾

Quant au second, son cas est encore plus grave. Mais pour le comprendre, il nous faut auparavant expliquer ce que représente Iñapuraji. Celui-ci vivait dans la région d'Araracuara, au bord du Caquetá; à cet endroit le fleuve traverse une barre rocheuse qui le transforme en rapides longs et imposants: ce sont les restes du barrage d'Iñapuraji; l'ensemble est proprement gigantesque; le cours d'eau a entre 1000 m. et 500 m. de largeur avant les chutes, et celles-ci s'étendent sur plus d'un km; il s'agit en fait de la continuation du bouclier guyanais, très vieilles montagnes élimées, elles forment sur la rive gauche du fleuve de longs plateaux de roches métamorphiques, sans arbres, couverts d'herbes et de quelques buissons. L'un d'entre eux particulièrement concave, circulaire et dénudé est considéré (ou plutôt dénoté) comme le fondement d'une poterie géante (1421); l'absence de haute végétation y rend en effet la chaleur étouffante et une autre version indique d'ailleurs qu'Iñapuraji y faisait cuire son poisson. Or par ailleurs les poteries Yukuna craquent souvent juste à l'endroit où le fond s'incurve pour former les parois.²⁾ Après avoir été séchées, lissées, peintes et relissées, elles sont cuites au feu. Un jour de grande chaleur, lorsque la potière est sûre que le bois qu'elle a soigneusement choisi et préparé est sec, au moment le plus

1) Elle ne sera donc pas mariée et n'aura pas d'enfants: elle ne cessera jamais d'être sa fille, et lui n'aura jamais d'épouse véritable, c'est-à-dire d'alliés.

2) C'est en effet à cet endroit que le cordon spiralé de glaise est soudé à sa base; il suffit alors que les deux parties de la poterie soient de consistance légèrement différente, par exemple qu'elles n'aient pas été travaillées en même temps ou de la même manière, pour qu'elle se fende à la cuisson (ou plus tard). C'est le séchage qui en est la phase la plus délicate; c'est pourquoi les femmes ne travaillent jamais à l'air libre, mais toujours dans une partie obscure de la maloca (sur le pourtour extérieur, cf. Jacopin, 1972). La terre doit sécher très lentement, le soleil est la cause la plus souvent invoquée par les Yukuna pour expliquer les échecs à la cuisson.

chaud de la journée, elle prépare un brasier près de la maloca, elle y place l'une après l'autre les pièces à cuire en les renversant, les plus grandes en dessous et les plus légères ensuite par dessus, séparées par des branches, et le tout recouvert par de grandes bûches; le foyer ressemble alors à une sorte de hutte pyramidale de plus d'un mètre de haut. Le feu ne dure pas plus de quinze à vingt minutes; vers la fin la femme tente, en se protégeant d'une main de la chaleur, de réarranger les tisons qui tombent, pour qu'ils se consomment jusqu'au bout. C'est fini. Elle laisse refroidir, puis déterre les pièces de la cendre les unes après les autres... Mais Iñapuraji ne suit aucune de ces règles: premièrement sa "marmite" est naturelle et il ne peut la déplacer, il est donc forcé de la cuire avec l'ouverture tournée vers le haut, sans la retourner (1426-1428 n. 9), peut-être est-ce la raison pour laquelle il tombe alors dans le brasier --voulant arranger les bûches enflammées?-- qui est évidemment concave au lieu d'être proéminent; en outre il veut la cuire lorsqu'elle est déjà brisée (1423), comme pour la réparer après coup... Il fait donc tout à l'envers. Il poursuit aussi Kawarimi (1426 n. 7, 1425, 1431), responsable de tout le mal, comme si la découverte de la cause du dommage pouvait réparer quoi que ce soit. La parole mythique n'a qu'un mot pour décrire toute cette situation: pajimõ (1429)! De même un seul mot est utilisé pour évoquer les feux des deux géants, car c'est en fait le même feu, il a le même effet: la destruction des cultures (nupaji, litt.: ma maloca, 1409 et 1431); c'est aussi la même chasse-poursuite après Kawarimi, et c'est donc le même chaos entre espace domestique et espace vierge, entre forêt et chagra (1496), entre maloca et environnement; c'est-à-dire finalement entre féminin et non-féminin (cf. Jacopin, 1972). Qui est-il en effet, cet Iñapuraji qui accomplit des tâches féminines mais qui en ignore le savoir-faire --p. ex. l'usage du barbasco--? Est-il une femme qui se comporte en homme, ou est-il un homme qui travaille comme une femme? Comme I'imu il est pire qu'un animal; non seulement tous deux "vivent si mal," comme disent les Yukuna, que la confusion la plus grande règne dans leurs rapports sociaux (de parenté) --à l'instar des animaux du monde-du-bas--, mais encore leurs activités sont si mal réglées que l'indécision gagne leur individualité et s'étend jusqu'à l'indifférenciation sexuelle. Ils ne

sont que sauvagerie. Aussi n'est-il peut-être pas si étonnant que la venue de Kawarimi provoque le feu catastrophique.¹⁾

Car il brise cette logique primitive. Il casse d'abord les dents d'Iñapuraji mais de façon si brusque et si soudaine qu'il en est lui-même étonné (1430-1431), A la fin le géant en mourra: ce trait cruel va en effet le définir socialement (dans la perspective Yukuna) et faire de lui un jeune homme en âge de se marier (1432 n. 10), du même coup il entre dans la dépendance de notre héros qui en profitera pour lui voler sa femme et qui, pour cela, n'hésitera pas à le tuer... Métonymie exemplaire de la parole mythique, qui d'un trait dévoile toute sa dimension performative. Il peut même sembler curieux qu'on entre ici dans un commentaire sensible lorsqu'il s'agit de l'ordre objectif et logique du monde; cela montre assez comment parole mythique et parole individuelle s'articulent et s'inscrivent l'une dans l'autre.

Ainsi vécurent-ils ensembles... Mais Iñapuraji est encore plus primitif que ce que Kawarimi pouvait imaginer: il n'a pas de tube digestif, ni d'anus. Cela confirme en fait l'indécision sexuelle, car il n'a pas non plus de sexe (1505 n.5) et c'est le fondement tout entier qui lui manque. Par rapport à I'imu, le retournement est total: si celui-ci consommait les déjections de notre héros (1368), c'est maintenant ce dernier qui mange celles de son nouveau compagnon (1476). Encore une fois les deux géants sont opposés: si I'imu est capable d'ingérer de la nourriture prédigérée --comme s'il devait digérer doublement--, son opposé est lui incapable de digestion --puisque ses excréments sont pour Kawarimi aussi appétissants que de la nourriture fraîche--; par excès ou par défaut, les deux cousins ne cessent pas d'être inhumains. La détresse d'Iñapuraji, lorsqu'il découvre qu'on lui a pris ses excréments, fait du reste peine à voir et ne manque jamais de provoquer l'hilarité de l'auditoire.

1) Comme pendant de mythes semblables au nôtre, Lévi-Strauss fait une très brève allusion, par le biais du papillon morpho et de la libellule rouge, au feu de Yurupari (Lévi-Strauss, 1968, p. 96 et 94). Ce que nous venons de voir nous incline plutôt à y voir un feu domestique dérégulé et désordonné, c'est-à-dire une situation qui serait plutôt l'inverse de celle du Yurupari, puisqu'il ne détruit pas vraiment par l'effet d'une malveillance mais plutôt par maladresse.

Cette impuissance à retenir les aliments a évidemment pour conséquence une grande boulimie et finalement une dépendance extrême, voire mécanique, au milieu; c'est en quelque sorte le contraire de la personnalité sociale. Jamais en effet les deux géants ne pourraient constituer de société: soit que les pièges du premier soient si aléatoires qu'il s'est habitué à manger pourri, soit que l'appétit du second soit insatiable (1466, 1468, 1473, etc., etc.), ni l'un ni l'autre n'ont le loisir et les ressources nécessaires à la vie en société; ils ne seront jamais assez autonomes pour constituer les réserves suffisantes pour les cérémonies, pour développer un savoir, confectionner des outils et être socialement intelligents, en bref pour transformer leur environnement à leur image, plutôt que de le subir.

Ainsi, bien que réticent, Iñapuraji sera désormais de plus en plus soumis aux ruses de Kawarimi, que celui-ci invente le scarabée coprophage (1483), les fleurs de graminées (1513) ou les guêpes (1514), son hôte perd l'initiative et devient de plus en plus ridicule --il n'arrête pas de demander "Où?" (1519, 1524, etc.)--. C'est qu'il voudrait être humain. Il tombe dès lors sous l'emprise de Kawarimi et son sort est scellé. Car notre héros est toujours taraudé par son démon; il est maintenant en quelque sorte devenu l'image du célibataire, du voyageur aventureux, de celui "qui a commis l'imprudence d'aller trop loin" comme dit joliment Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1968, p. 154),¹⁾ mais qui est aussi prêt à tout faire

1) A cet endroit l'auteur des Mythologiques reprend le problème de la correspondance des référentiels géographiques, cosmologiques, sociologiques et anatomiques de la mythologie (Lévi-Strauss, 1968, pp. 139-147). Ce que nous avons dit de la définition anthropomorphe des points cardinaux entre aisément dans ce cadre, de même les deux géants qui peuvent s'analyser sous la forme d'un désordre temporel (I'imu) ou spatial (Iñapuraji). On pourrait peut-être aussi montrer qu'Iñapuraji doit mourir à midi (1533) parce qu'il représente le feu déréglé, c'est-à-dire au moment le plus chaud de la journée en conjonction avec le soleil et avec l'averse, etc., etc. Lévi-Strauss aboutit alors, par le biais de la question des médiations, de la "distance raisonnable" (idem, p. 148), du juste milieu, etc. à l'élaboration d'une image idéale du système de l'ensemble des mythes sous la forme d'un réseau d'oppositions abstraites (idem, p. 153). Bien que notre démarche soit presque opposée à celle de l'auteur, nous nous sentons cependant en affinité avec cette conception; et cela non seulement parce qu'elle permet de faire la part un peu plus grande à la perspective syntagmatique, mais surtout parce que les Yukuna ont été eux-mêmes les premiers à recourir à cette notion de réseau pour tenter de nous faire comprendre le système de leur mythologie. Cependant à cette synthèse

pour avoir une femme... Même si elle est dépourvue d'organes sexuels et que par conséquent elle ne peut lui donner de famille; même si elle ne sait probablement pas confectionner de hamacs et de poteries, même si elle dort dans la boîte à plumes; en bref même si elle n'est pas une femme véritable. Et c'est pourquoi il ne l'appellera jamais femme ou épouse, mais Wa'atu (1596). Ainsi tue-t-il son bienfaiteur sans scrupules (1564 n.3). Il reste, ce faisant, bien conscient du risque qu'il court... c'est-à-dire de l'intervention d'un troisième cousin, d'une nouvelle catastrophe et peut-être d'un nouveau dérèglement du feu. Alors il invente l'averse aux gouttes énormes (1544); le danger est conjuré et la rage de Kuari fait long feu: il ne parvient qu'à brûler de son urine la partie de la forêt qui les entoure.

Mais Kawarimi ne s'en sort pas sans mal. Sa condamnation par le locuteur (ou peut-être l'informateur, 1564) est sans appel et est un signe irrécusable. Du fait de son contact avec les géants, ou de tout ce qui en fut précédemment cause, il n'est maintenant plus tout-à-fait humain; il l'est en fait de moins en moins, et il devient évident qu'il est engagé à présent dans une histoire dont il ne reviendra cette fois pas facilement. Ainsi s'en va-t-il avec Wa'atu... Néanmoins nos suppositions sont vaines car nous savons parfaitement que les jeux sont faits depuis le début et que pas un instant il n'a été maître de sa destinée. Ce n'est pourtant pas pour autant qu'il faut le considérer comme une perturbation (matérielle et/ou culturelle) du milieu. Kawarimi signifie autre chose, il est trans-humain.

Suite de la note page précédente:

idéale de Lévi-Strauss, nous préférons son contraire, si l'on ose dire; à cette représentation abstraite, nous préférons le procédé inverse élaborant le système concret de chaque population. Chaque mythe ne constitue alors pas vraiment un réseau, mais plutôt un cheminement dans l'enchaînement des mailles: même si implicitement, comme nous n'avons cessé de l'observer, la parole mythique engendre son propre cadre référentiel et son "plan" particulier, explicitement elle ne procède pourtant pas par intégration mais par exclusion des possibles. Peu importe alors que la superposition et la projection des réseaux de toutes les populations dessine finalement un seul graphe, puisque ce qui nous intéresse est l'explication des différences entre systèmes et entre chemins, --surtout bien sûr lorsque les situations mythiques apparaissent identiques--. Le passage d'un système mythologique à un autre (et à fortiori d'un mythe à un autre) ne peut donc s'établir directement, sans passer par chaque système social global.

1568 Les loups et les martres.
 1633

On aura sans doute remarqué que le début ou la fin d'un épisode sont souvent pour nous l'occasion de prendre quelque distance par rapport au mythe. Ainsi avons-nous été peu à peu amené à considérer les péripéties comme si elles représentaient certains problèmes exemplaires du mode de vie Yukuna, ou même, comme si chaque question ne se développait que pour être résolue en quelque sorte par défaut, c'est-à-dire par l'indication non pas de l'acte préférable, mais bien plutôt du choix à éviter. Si bien que chaque fois que Kawarimi repart vers de nouvelles aventures, c'est que la parole mythique semble avoir franchi un pas nécessaire. Mais alors comment s'effectue le passage d'un épisode à l'autre? Nous savons que dans un système mythique, chaque mythe dessine un plan de représentation précis, un enchaînement récurrent qui permet aux Yukuna, par exemple, d'identifier immédiatement tel ou tel épisode, séquence ou nom propre. C'est en ce sens que, non seulement la mythologie, mais surtout chacun de ses mythes, forment des systèmes relativement clos; systèmes dans lesquels il n'est, par ailleurs, pas facile de pénétrer et qui, toujours, résistent au découpage rationnel: maintes fois, au moment même où l'enquêteur croit saisir une signification, l'impression lui reste d'entretenir avec ses informateurs un dialogue parallèle et de se perdre dans le labyrinthe symbolique de la mythologie (cf. Castaneda, 1968).

On remarquera ainsi que chaque fois que nous nous étions laissé aller à un commentaire qui dépassait le cadre de l'information (ou plutôt de l'interprétation) ethnographique, nous retombions dans le mythe lui-même. Et au fur et à mesure qu'il se déployait, nous prenions à chaque fois un peu plus de distance, pour finalement considérer dans l'épisode précédent le système du mythe tout entier. Suivant en cela un des postulats majeurs de la pensée structurale, notre imagination nous renvoie ainsi plus souvent au mythe lui-même qu'aux réalités de la vie quotidienne... Celles-ci sont pourtant seules susceptibles de nous faire comprendre le mythe, et lorsqu'après avoir utilisé tous les

recours linguistiques,¹⁾ un problème de traduction ou de compréhension reste sans solution, la seule et unique voie consiste à revenir à la pratique quotidienne. Tous les autres moyens (comparatisme linguistique ou mythologique, recoupement avec d'autres structures, rapprochements avec d'autres systèmes,²⁾ etc.) sont, soit manières contournées d'y retourner soit leurres compliqués et souvent confus --c'est le cas des bricolages structuralistes lorsqu'ils s'envolent vers des ciels abstraits, plutôt que de regagner des rivages plus concrets--; par exemple rien dans notre précédente séquence n'indique comment la demeure d'Iñapuraji pajimō (1428 n.9) peut être une marmite, ou Wa'atu une sorte d'anti-femme (1496), ou encore comment, lors de la double visite de Kawarimi aux femmes sous-terraines, celles-ci sont, d'une fois à l'autre, à la fois si différentes et néanmoins identiques (400, 460); il faut pour cela connaître leur articulation pratique, si l'on ose dire, c'est-à-dire leur place et leur fonction dans le champ matériel. Mais le plus souvent --c'est-à-dire à moins qu'elle ne soit liée à une contradiction profonde de la culture--, cette articulation n'a pas de correspondant dans l'ordre mythique; le champ matériel ne saurait donc en rendre compte et encore moins l'expliquer. Nous savons bien en effet que, quand bien même elle est réaliste, la parole mythique est tout sauf descriptive, et comment pourrait-il en être autrement puisqu'elle est plus réelle que la réalité, puisqu'il constitue son fondement.³⁾ Qu'est-ce qui relie alors l'épisode d'I'imu et d'Iñapuraji à celui des loups et des martres?

1) La plupart du temps néanmoins, les données linguistiques ne sont évidemment pas séparables du reste des autres data.

2) Cf. par ex. Campbell: The Masks of God (Campbell, 1962). De Max Müller à Roger Cailliois en passant par Sir James Frazer, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Wilhelm Wundt, Clark Wissler, Henri Hubert, Lucien Lévy-Bruhl, Henri Bergson, etc., les exemples sont innombrables. Pour des raisons divergentes nous mettrons à part Ernst Cassirer (1972).

3) Nous pouvons même comprendre pourquoi: Si elle obéissait au principe cartésien de la division (en principe infinie) du tout en parties, autant qu'il est nécessaire, elle deviendrait illimitée, elle serait alors multiple et différente pour chacun dans sa forme et surtout dans son contenu, chaque système serait personnel et n'aurait de valeur sociale que par la langue. Il faudrait dès lors, soit lui superposer un discours "idéologique" (jouant le rôle de "mythologie"), soit la délimiter et donc renoncer au principe descriptif... et du même coup la transformer en mythologie. Les indiens ont trouvé une solution radicale et plus élégante: ils renoncent à tout aspect descriptif et font de la mythologie le fondement de la réalité.

Lévi-Strauss nous dit aussi: "Tout peut arriver dans un mythe; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité." (Lévi-Strauss, 1958, p. 229). Cela va même bien plus loin qu'il ne le soupçonne, car la "copule" aussi peut changer (pour autant que l'on puisse considérer que la langue Yukuna soit organisée en sujet-copule-prédicat), si bien que non seulement l'on assiste à des transformations d'êtres vivants,¹⁾ mais encore des transformations purement linguistiques, qui donnent au mythe cet aspect particulier parfois totalement incompréhensible au profane, qu'il soit indien ou ethnologue. La plupart du temps du reste, bien que l'audience sache parfaitement à quoi s'en tenir, ces transformations sont implicites et ne sont pas mentionnées, et pour y comprendre quelque chose, l'auditeur non initié (enfant, étranger, etc.) doit s'en faire expliquer minutieusement les termes. Il y a donc toujours une exégèse, un commentaire non seulement possible mais nécessaire accompagnant chaque mythe. Bien qu'il soit en quelque sorte secondaire et qu'il n'existe que par la parole mythique, c'est là le vrai discours mythique.²⁾ Mais aussi comment engendre-t-elle de pareilles anomalies? Rien dans la fonction narrative ou cognitive de la mythologie ne permet à vrai dire d'en rendre compte; au contraire, il semble plutôt que la narration devrait être d'autant plus aisée que l'on ne quitte pas le sens commun, et le savoir d'autant mieux transmis que l'on évite les difficultés sémantiques... Toutes ces raisons sont néanmoins secondaires: l'essentiel est le processus de création et de recreation de notre monde, de notre réel. La fonction performative prime à chaque coup et la parole mythique ne regarde ni aux contresens ni aux contradictions pour articuler ses fondements; ce qui est assez paradoxal si l'on songe que pour la comprendre, nous sommes renvoyés à elle-même au moins aussi souvent qu'à d'autres réalités. Mais peu importe puisque seul le résultat compte, semble-t-il!

1) Il faut y inclure aussi bien les végétaux que les minéraux. Le plus souvent ils prennent alors figure humaine, pour s'intégrer dans la logique anthropomorphique du mythe; p. ex. les êtres parlent. On entend parfois dire que les mythes appartiennent à un "style archaïque." Pourtant dans la mesure où ils ne sont que parlés et où ils varient d'un locuteur à l'autre (et même d'une fois à l'autre chez le même locuteur), on voit difficilement comment une explication diachronique pourrait rendre compte systématiquement de toutes leurs anomalies linguistiques.

2) Ainsi "le discours mythique" des analystes n'apparaît-il que lorsque le mythe a été explicité, classifié, interprété, voire transcrit et traduit, en bref lorsque nettoyé et mis en pièces, il est reconstruit pour les besoins d'autres causes.

Pourtant si ce système est d'abord performatif, il est alors bien plus qu'une représentation (comme l'a bien vu Lévi-Strauss, 1973, p. 208); il n'est même pas seulement "bon à être pensé" pour reprendre une formule à succès, mais il fournit le cadre à une véritable reconnaissance, à une identification, à une projection, à une formation, confirmation et reformation continuelle. Dans ces conditions il est parfaitement vain de vouloir décrire le rapport de la mythologie à son objet de manière statique, et tous ceux qui s'y sont attaqués sont restés prisonniers de leur(s) illusion(s) ethnographique(s); il parlent de "reflets" (Boas, 1966), de "symbolisme évident" (Radin, 1971), de "lien" (Lessa, 1966), etc., etc., sans parler des infinies spéculations psychologiques. C'est que, entre mythes et réalités, la relation n'est pas directement observable et rien ne permet d'inférer que pour les indiens le réel soit aussi cette sorte d'entité permanente et préalable à laquelle les sciences nous ont habitués et sur laquelle il suffit d'ouvrir un oeil (ou les deux); ce qui pour autant, ne veut absolument pas dire qu'ils soient "idéalistes" à la manière de Platon;¹⁾ non, simplement la nature est vue à travers le réseau mythique: comme si la mythologie était un filtre régulateur permettant de comprendre l'univers en lui donnant couleur humaine, de le déchiffrer (dénotation et connotation) en faisant apparaître la différence entre le régulier et l'irrégulier, entre la norme et l'anomalie, entre le nécessaire et le superflu, en bref entre l'ordre et le désordre (et en conséquence entre le particulier et le général). Il s'agit juste de pouvoir stabiliser (provisoirement) une petite île dans le monde, une chagra dans la forêt (monde et forêt sont un seul mot: esawa),²⁾ il s'agit juste de contrôler l'entropie, si l'on ose dire, pour qu'elle ne s'accroisse ni ne s'accélère trop vite, pour que tout ne bascule pas irrémédiablement dans le chaos originel. Ainsi la parole mythique se déploie-t-elle autour de nous, organisant le réel de proche en proche, comme des ondes concentriques qui dissipent peu à peu vers les confins du cosmos.

1) Entre "matérialisme" et "idéisme" bien des attitudes se sont avérées possibles, ou, pour mieux dire, depuis le temps idéisme et matérialisme se sont multipliés, se sont croisés et ont déjà donné bien des bâtards...

2) Sur la métaphore de l'île, cf. plus loin l'épisode d'Hi'ipu sur le lac du haut-Miriti.

L'enjeu performatif est donc primordial et l'on comprend alors que la mythologie ne se restreigne pas à un plan de représentation homogène, défini par quelques postulats, comme c'est le cas de toutes les entreprises de connaissance depuis la Renaissance: chaque philosophie a son projet (Darstellung), chaque science sa lecture particulière du réel; ce sont là leurs limites --et la cause de leur pluralité--, mais aussi la garantie de leur efficience, de leur pouvoir. A l'opposé si l'on peut dire, la parole mythique fait confiance à la langue naturelle, tant il est vrai que c'est encore le premier moyen et le plus simple de partager un savoir et d'échanger des connaissances --il suffit de nommer pour "savoir" disent les Yukuna--; or par ailleurs on sait maintenant, pour peu qu'on en ait une fois douté, qu'aucune langue, aucun langage (en anglais language) ne saurait être homologue et encore moins isomorphe au réel (cf. K. R. Popper, W. V. Quine). Ainsi si cette sorte d'identification de la parole mythique à la langue Yukuna permet --au contraire des sciences-- d'étendre la mythologie à l'infini, elle reste en revanche à jamais incompatible avec une définition exacte de sa représentation et un contrôle rigoureux de son interprétation. Chaque Yukuna possède sa propre parole mythique qui ne s'apparente à celle de ses partenaires que parce qu'elle est exprimée dans la même langue¹⁾ et surtout parce qu'il partage avec eux le même mode d'existence sans division du travail.²⁾ D'où cette apparence de désordre que nous citons à l'instant (Lévi-Strauss, 1958, p. 229), comme s'il s'agissait d'un discours sans réelle cohérence (consistency disent les anglo-saxons).

1) La langue est un critère d'identité essentiel; (cf. Jackson, 1972 et Jacopin, 1977).

2) Ceci pose alors la question de l'identité féminine dans la division sexuelle des tâches. Le problème se complique encore à cause de la résidence viri-et patrilocale et du fait de la différence de langue entre groupes exogames. Cependant nous n'avons jamais observé directement ou indirectement aucun mythe féminin et toutes les femmes que nous avons interrogées ont toujours clairement nié qu'il en existe --à l'inverse de certaines pratiques chamaniques (secrètes) strictement féminines--. Ce qui nous engage à penser que même si chaque femme intègre la mythologie --probablement celle de son groupe--, elle la vit cependant sur un mode qui lui est personnel et particulier.

La parole mythique n'a pourtant aucune peine à remédier à cet état de fait, ou du moins cela n'a jamais fait problème pour les Yukuna qui n'ont certainement pas l'impression que leur mythologie souffre d'un manque de logique ou de continuité: du moment qu'ils ne définissent pas leurs mythes comme des discours globaux et totaux, ils ne rencontrent pas nos problèmes; pour eux chaque partie, chaque élément du mythe ne prend son sens que de proche en proche, par contrastes successifs et contextuels et sans qu'il soit nécessaire de les déterminer abstraitement. Dans le système général de la mythologie, chaque mythe se caractérise alors de la façon suivante: il est

- linéaire (il suit le fil de la parole)
- limité (se distingue des autres productions linguistiques)
- orienté (pourvu d'un départ et d'un achèvement explicite)
- causal (son développement est rationnel et sa progression récurrente)
- fini (le nombre de ses parties est dénombrable).

Ainsi établit-il un découpage précis sur l'ensemble des croyances et des connaissances; ainsi trace-t-il une ligne qui, bien avant d'esquisser une quelconque partition, une quelconque classification, est d'abord explicatrice; ainsi chaque mythe déploie-t-il le dessin de sa problématique. C'est le premier système.

En outre et comme nous le savons déjà, si chaque séquence est une partie du système mythique, elle est aussi un état du mythe, un moment où les éléments transposés de la réalité forment une sorte d'équilibre provisoire, comme si, telle une fable sans morale, la parole mythique voulait montrer, et par suite démontrer, les effets de leur coexistence et de leurs rapports: les éléments sont réalistes, mais leur arrangement mythique est imaginaire; si bien que leur sens dépend plus de leurs relations réciproques que de leur réalité matérielle. Ainsi la signification d'un élément est-elle relativement autonome par rapport à son identité concrète et d'abord fonction de sa place et du rôle qu'il joue dans chaque séquence; ainsi, par exemple, même si le petit préa du monde-du-bas est nécessairement identique à celui qui tombe

dans le piège d'Hipu'u, ce n'est pourtant pas exactement le même car sa fonction est différente; ainsi en est-il des femmes dédoublées dans le monde-du-bas. Chaque épisode forme un tout. C'est là le second système.¹⁾

Ainsi l'identité concrète de chaque élément n'est-elle que le support de son identité culturelle; chacun est le résultat d'une conjonction de sa nature physique (statique, relativement permanente) avec sa valeur sociale (dynamique, fluctuante) --celle-ci étant fonction du système où il s'inscrit--.²⁾ Aussi le troisième système est-il celui des unités de base de la parole mythique.³⁾ Ce sont tous les mots, tous les noms d'animaux ou de choses qui sont symbolisés.⁴⁾ En effet si le sens d'un élément dépend de sa place dans la parole mythique, sa signification ne peut être une et unique; elle est forcément multiple. Par ailleurs chacun d'eux n'est évidemment qu'une transposition symbolique mythique (mais réaliste) de ses manifestations physiques réelles; ainsi notre petit préa se retrouve-t-il dans chaque préa réel en train de guetter ou de fuir à toute vitesse. Ces éléments sont donc les unités fondamentales

1) C'est bien sûr ce qui autorise Lévi-Strauss à privilégier tellement l'aspect paradigmatique de la mythologie.

2) Cette valeur est foncièrement anthropomorphique; en effet la manière la plus efficace de définir culturellement un animal, un minéral ou une plante, n'est-elle pas de la "socialiser," de l'intégrer dans un univers anthropocentrique? Ceci pourrait expliquer les découvertes de Durkheim et Mauss (1969, 1960) et Lévi-Strauss (1962 a et b), montrant que les "classifications" sont, si l'on ose dire, des projections de la structure sociale sur l'environnement. Pourtant, si de cette façon l'on explique bien comment les principes classificatoires sont possibles, on ne rend pas compte pour autant de la manière dont ils s'enchaînent et dont ils opèrent concrètement dans les mythes, les rituels etc.

3) On pourrait évidemment poursuivre l'exploration plus haut, en amont, vers les sous-systèmes strictement linguistiques (phonologie, morphologie, etc.), ou au contraire en aval vers les institutions sociales et économiques.

4) Mieux vaudrait dire, pour respecter le rapport Yukuna de la mythologie au réel: Tous les mots qui, dans la réalité, symbolisent un élément mythique. Pour les Yukuna, comme on l'a vu, c'est la réalité qui est une "transposition" du mythe.

de la parole mythique puisque c'est par eux qu'elle s'articule sur le réel: ils appartiennent aux deux ordres et sont plus vrais que le vrai puisqu'ils constituent cette réalité verbale dont la réalité physique n'est qu'une conséquence, un effet, une manifestation contingente.¹⁾

Cependant, nous n'avons toujours pas répondu à notre question: comment s'enchaînent les éléments du second système, du système intermédiaire? Maintenant que les mécanismes de la parole mythique sont devenus un peu plus clairs, il devient plus facile de percevoir la manière dont elle procède. Si en effet l'on se souvient que le système mythique est tout entier orienté par une causalité (que nous avons appelée "à droite" et/ou "à gauche"), on devrait en retrouver les traces dans les deux autres systèmes (supérieurs). Or, comme on le sait, l'orientation causale (qualitative) est aisément représentable par la relation d'implication: c'est-à-dire que le rapport qui lie les parties du mythe à son tout est non seulement de contiguïté, puisqu'il est sous-tendu et dirigé par une nécessité, mais bien d'inclusion; et même, comme on l'a vu, d'inclusions successives. Si maintenant on considère la parole mythique comme un ensemble symbolique, il s'ensuit que d'un épisode à l'autre la transition est d'ordre métonymique.²⁾

Deux cas peuvent se présenter. Premièrement lorsqu'entre deux épisodes le passage n'est pas logique ou évident et lorsqu'il semble

1) Si étonnante que soit cette conception, elle ne nous est pourtant pas complètement étrangère; tout au plus est-elle ici, à cause de l'absence de division du travail, plus systématique. Ce que l'on pourrait aisément appeler la réduction à l'ordre mythique, caractérise en effet toutes les idéologies "officielles" ou dominantes quelles qu'elles soient. Ce qui, dans les sociétés sans classes, est une vérité partagée --et Vérité parce que partagée--, devient dans nos systèmes politiques modernes, une forme insidieuse de mensonge indispensable à la gouverne des bureaucraties et des classes dirigeantes (de droite comme de gauche).. James Peacock a ainsi tenté d'analyser un discours d'homme politique comme un mythe (Peacock, 1970). Nous avons quant à nous utilisé avec succès l'analyse structurale classique sur des corpus politiques contemporains.

2) Il sera nécessaire cependant de définir plus précisément ce que nous entendons par métonymique, particulièrement par rapport à d'autres figures de rhétorique comme la synecdoque ou la métalepse. On consultera aussi utilement Jakobson qui oppose métaphore à métonymie (Jakobson, 1963, p. 61) et surtout Lévi-Strauss qui a souvent recours à cette paire, quoique dans un registre différent du nôtre (Lévi-Strauss, 1958, p. 252; 1966, p. 211-213; 1975, p. 350; etc.).

"arbitraire":¹⁾ les séquences sont alors tout-à-fait séparées, comme par une sorte de moment neutre; c'est par exemple le cas lorsqu'après chacune de ses péripéties sous-terraines, Kawarimi revient chez la lune; c'est aussi le cas lorsqu'on se rend d'un lieu à un autre du monde supérieur en passant une, deux, trois nuits dans la forêt ou dans les arbres. Le système d'un épisode entier devient alors la cause métonymique d'un élément essentiel et nécessaire à la progression dans la séquence suivante; ainsi en est-il du fruit d'umari qui, de but de l'action à la fin du Bas des animaux du monde-du-bas, devient commune mesure temporelle et moyen métonymique du Bal des fruits; de même pour Wa'atu qui, à l'endroit où nous nous sommes arrêté est enfin devenue femme, et qui, par la suite ne sera plus que le substitut (finalement négligeable) de l'épouse de Kawarimi.

Mais il arrive que les parties ne soient pas aussi bien délimitées, elles s'ordonnent naturellement dans le cours de la narration et de l'action, indiquant une interruption de la parole mythique: cette fois ce sont les limites qui paraissent relativement arbitraires et qui ne s'établissent alors que de proche en proche. C'est le cas du voyage sous-terrain du héros succédant aux aventures arboricoles de son frère; l'abus que fait Kawarimi de la différence, ou pour mieux dire de la dissymétrie aîné/cadet pour prendre sa belle-soeur a pour conséquence sa chute, et c'est le monde entier qui, en quelque sorte, devient pour lui inférieur; il est puni par le même stratagème qu'il utilisa contre Maotchi: le condamnant à vivre sur un arbre --comme un ara--, il est à son tour condamné à descendre dans le monde-du-bas --comme un être lunaire, un animal--. La métonymie est inverse.

Ainsi avons-nous enfin répondu à notre question; et du même coup notre compréhension s'élargit; nous venons de voir qu'au fond la mythologie n'est qu'une application particulière d'un principe indien fondamental: Tout mal contient son propre remède, et par conséquent ne se soigne vraiment que par lui-même; chaque fois que les Yukuna rencontrent

1) Arbitraire dans le sens Saussurien si l'on peut dire (cf. Saussure, 1972, p. 100).

un problème qui ne se résout pas et qui par là devient essentiel, au lieu de le déplacer, de le transformer en d'autres difficultés ou de le transposer à d'autres domaines --comme nous avons coutume de le faire--, ils le mettent alors au centre de leur société: partagé par tous, il constitue un fondement du système social; c'est le cas de la reproduction physique des groupes, du contrôle de la sexualité et de la différence sexuelle (exogamie, division sexuelle des tâches, yurupari), le cas de l'aménagement de l'habitat (chagra et maloca), des dissensions et des querelles (rites et rituels de la vie quotidienne), et bien sûr de la santé individuelle (chamanisme), etc., etc., en bref c'est le cas de tout ce qui, en l'absence d'appareils particuliers (politiques, économiques, juridiques, éducatifs, informateurs, hospitaliers, etc.) relève de ce que l'on a appelé mentalité primitive (Lévy-Bruhl), instinct (Bergson), intelligence concrète ou opératoire (Piaget), etc. En un mot c'est le postulat que tout effet contient sa cause.

Nous voici une nouvelle fois emporté loin de la parole mythique de Kawarimi. Mais pouvait-il en être autrement dès lors que notre question ne s'adressait pas au mythe, comme l'est toute interrogation indienne, mais au contraire le prenait comme objet; aussi ne pouvions-nous que dériver, nous en écarter comme un voyageur étranger qui, dès qu'il quitte le sentier, s'égare presque irrémédiablement.¹⁾ D'avoir découvert

1) Bien que parti à l'origine de l'idée d'une similarité entre les situations des deux géants du monde supérieur et des animaux sous-terrains, on remarquera que nous nous sommes gardé de tout comparatisme structural (opposition, répétition, inversion, etc.) pour découvrir les unités constitutives du mythe. Ce n'est pas seulement que, par principe, nous refusons d'en réduire ou d'en briser l'intégrité (syntagmatique) pour en tirer un découpage formel (paradigmatique) renvoyant si nécessaire à d'autres mythologies (même voisines), mais c'est surtout qu'une telle interprétation supposerait notre problème résolu. Ce qui nous intéresse en effet c'est la logique du récit, la rationalité qui sous-tend le mouvement du héros et qui permet de passer d'un épisode à l'autre, c'est-à-dire ce qui lie les séquences entre elles, et non pas qu'on puisse les séparer (pour les comparer ou les "bricoler" abstraitement et les intégrer dans d'autres ensembles). A ce sujet on consultera avec profit les fameux articles de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1958, pp. 227-255; 1973, pp. 175-233) et leurs commentaires critiques (Detienne, 1977, John W. Adams, 1974; Codere, 1974; Thomas, Kronenfeld, 1976) etc.

cependant ce qui sous-tend la concaténation de la parole mythique nous permet de mieux comprendre non seulement ce qui se produit, mais aussi ce qui peut se produire et peut-être même ce qui va se produire.

Ainsi, bien que Wa'atu ne soit pas exactement l'idéal de femme Yukuna, Kawarimi en fait-il son épouse (1565). Elle va donc nous servir à trouver l'objet nécessaire dans le prochain épisode, et en même temps confirmer, ou plutôt dévoiler sa véritable identité. On voit alors tout de suite que d'une part l'objet indispensable sont les pierres magiques (les pierres d'esprit de jaguar),¹⁾ et que d'autre part Wa'atu ne cessera jamais tout-à-fait, sinon d'être, du moins de se comporter, un peu comme un oiseau: elle se laisse capturer par les loups, devient leur femme ou leur servante et semble passive; si bien que le moment venu, Kawarimi ne fera rien pour la retenir (de s'envoler vers le Caqueta --1660--). Mais avant de disparaître encore servira-t-elle au mythe et par là à Kawarimi, car il est aussi surhumain qu'elle est subhumaine, ce n'est donc pas vraiment pour elle qu'il fait à l'instant pousser les arbres (1584), qu'il ouvre instantanément des bras de fleuves (1587), forme des pierres chamaniques (1578, 1631) ou qu'il grimpe aux arbres comme un jaguar (1571, 1620). Il se déplace et agit en fait dans un monde qui n'est plus véritablement le nôtre, même s'il s'agit toujours du Miritiparana, d'un de ses bras encore utilisé actuellement, des hévéas des caucheros d'aujourd'hui et des martres qui foncent dans les sous-bois. Et plus que jamais notre héros semble ici se comporter comme un chaman, un magicien: il peut voir à des distances fantastiques (il s'agit de centaines de km --1584--), descend et remonte les fleuves en moins de temps qu'il ne faut pour le dire (1588), abat des arbres immenses (1587),²⁾ maîtrise le feu (1624), etc., etc. Rien d'étonnant alors à ce que nous ayons quelque peine à identifier "les loups" (1589 n. 4) et peut-être n'ont-ils

1) Si concentrés qu'ils sont brûlants et qu'ils peuvent tuer des jaguars eux-mêmes, qu'ils peuvent être retournés contre eux, comme le mal contre le mal.

2) N'oublions pas qu'il s'agit probablement de la manière traditionnelle d'abattre les arbres, en faisant éclater le bois avec une hache de pierre et en utilisant le feu.

d'existence que sous les apparences de ce monde littéralement extraordinaire. Alors une fois de plus, de manière caractéristique, on remarquera ce que nous avons déjà noté au sujet de l'identité de Kawarimi et plus généralement des Yukuna eux-mêmes (cf. aussi Jacopin, 1972), qu'elle dépend et est essentiellement déterminée par l'activité à laquelle ils sont en train de se livrer: car il n'est pas chaman, danseur ou chasseur constamment, comme par une mystérieuse décision ontologique (ou existentielle), ou parce qu'on lui reconnaîtrait des compétences spécifiques; non, il est chaman parce qu'il se comporte comme tel, parce qu'il agit comme un chaman et qu'il possède le savoir nécessaire: il invente les pierres chamaniques, il contrôle le feu, il "pense," etc.; quand bien même on considérerait qu'il possède des pouvoirs particuliers, il ne sera pourtant tenu vraiment pour chaman que le temps de la pratique chamanique: avant et après il conservera le statut d'un homme comme tous les autres, si l'on peut dire; ses talents ne permettent ni d'engendrer ni de développer une quelconque division sociale du travail (à part la division sexuelle des tâches). Chaque Yukuna est donc chasseur, pêcheur, constructeur de pirogues et de bateaux, architecte et charpentier, mari et père, frère et beau-frère, spectateur ou danseur, invitant ou invité, et éventuellement chaman ou... victime, (voire héros mythique!), sans que pour autant son identité sociale en soit jamais figée, ni surtout déterminée de manière permanente par ces activités; cette multiplicité la rend en effet changeante et multivalente, ou pour mieux dire, plus structurelle que véritablement personnelle.¹⁾

Ainsi les loups enlèvent-ils Wa'atu (1572), car quelquefois ils semblent bel et bien se comporter comme des humains (dégénérés): mammifères, ils vivent en meutes, apprécient la nourriture cuite et sont relativement omnivores... Et peu importe alors qu'ils soient ou non réels, puisque pour notre héros, dans l'état où il se trouve, ils sont tout-à-fait vrais. Ainsi lui volent-ils le feu (Wa'atu-1601-), mais

1) Nous sommes ici proche de la conception d'Evans-Pritchard décrivant les Nuer (Evans-Pritchard, 1940, p. 136 et ss.): à l'opposé de notre définition individualiste, élémentaire et continue, l'identité Nuer se détermine au contraire de proche en proche et collectivement, par rapport aux groupes considérés et relativement à leur situation particulière. Nous devons au Professeur Louis Dumont des éclaircissements sur ce sens particulier de la notion de structure (cf. Dumont, 1971 et 1968).

n'apprennent-ils pas pour autant à s'en servir, à le produire et à le conserver; aussi sera-il aisé de les en démunir. Et selon une pratique chamanique que nous reconnaissons maintenant, c'est aussi par le feu que s'accomplira leur destin (1625 et 1630) et qu'ils cesseront dès lors à jamais d'exister humainement; le procédé est même décrit précisément puisque pour trouver et attaquer la cause du mal (les loups), Kawarimi fait alliance avec leurs ennemis héréditaires les martres (1592), jouant ainsi habilement de l'antagonisme des forces et des contradictions naturelles, qui, comme on l'a vu, est la véritable source des pouvoirs chamaniques. Auparavant cependant, et comme pour suggérer les limites subjectives et objectives de la magie, il tue d'une part la mère des moustiques (1579),¹⁾ et ne parvient pas d'autre part à induire les loups vers les martres; celles-ci déjouent la ruse sans difficulté (1599 et 1613).

Néanmoins peut-être estimera-t-on, qu'en dépit de l'évocation des pierres magiques et du feu les indications de ce passage ne sont pas suffisantes pour qu'on puisse parler de chamanisme. Souvenons-nous alors que notre propos n'est pas et ne peut être une explication ou même une analyse du chamanisme, puisque, comme nous l'avons montré, la parole mythique est en quelque sorte à l'opposé d'une description; nous tentons plutôt de comprendre le mouvement de Kawarimi et les positions qu'il rejoint successivement; ainsi s'il peut former des pierres chamaniques (1578 et 1630) et s'il démontre une grande maîtrise du feu domestique, c'est qu'il a atteint un état propice à ces manifestations. Ce qui se trouve ainsi révélé, et qui nous intéresse, ce n'est donc pas tant le chamanisme en tant que tel, que le rapport qu'il entretient avec le reste de la vie quotidienne et la place qu'il y occupe, place qui comme on va le voir, lui permettra de supprimer ceux considérés comme pires ennemis.

On retrouve donc là une caractéristique essentielle du héros mythique: son voyage est un voyage spirituel, une manière de geste

1) Kawarimi peut bien en rester éberlué (1582), nous continuons jusqu'à nos jours à en subir les conséquences... Comme si la parole mythique voulait montrer par là qu'il n'est pas recommandé d'user de ces pierres à mauvais escient.

philosophique si l'on peut dire, au moins autant qu'un itinéraire réel.¹⁾ Toutes ces péripéties fournissent une singulière façon de saisir ce qui se passe (i'ima en Yukuna: ce qui est, ci qui nous arrive), de ne pas laisser chacun livré à sa seule subjectivité personnelle et de lui permettre de comprendre, de "savoir" (rie'ika en Yukuna) ce qu'il perçoit, pense et ressent, en bref de pénétrer le pourquoi et le comment des choses du monde. La parole mythique pourvoit chaque Yukuna d'un découpage du réel lui donnant les moyens, non pas de partager sentiments et sensations, mais bel et bien l'objet même auxquels ils s'attachent: c'est véritablement l'organisation de la réalité, c'est-à-dire la détermination et le repérage de chacune de ses situations, qui est socialisée, et non pas quelque impression particulière; rien par exemple d'étonnant à ce que subitement, naviguant sur le fleuve Caqueta, on soit environné de nuages de moustiques, puisque c'est précisément là que Kawarimi tua leur mère. La parole intègre alors tous ces états (d'âme) individuels, apparemment inexorablement et continuellement séparés les uns des autres, pour les réunir en une même expérience --une même praxis dirait un philosophe--, comme en un unique mouvement: ainsi retourne-t-elle cette disjonction individuelle pour en faire justement le fondement même de la conjonction sociale, comme une sorte de "Contrat social" incessamment répété, puisqu'aussi bien aucune division sociale du travail ne crée vraiment les conditions d'une solidarité matérielle.²⁾

Si le parcours de notre héros est réel, ce n'est donc que pour mieux nous faire appréhender ce qui pouvait (ou devait) se passer dans sa tête, et du même coup... ce qui se passe actuellement dans la nôtre, c'est-à-dire dans la tête de n'importe quel indien confronté à une situation de même ordre. Telle est la cause logique (penaje) et historique (i'imaka) de la causalité mythique Yukuna.

1) Ce qui par ailleurs est explicable si l'on prend l'argumentation des Yukuna à la lettre; en effet comme on l'a vu, à cause de son aspect performatif, le mythe est son propre référent; c'est pourquoi il devient plus réel que la réalité. (Sur ce point du discours performatif, cf. Benveniste, 1966, chap. 21 et 22).

2) A part évidemment la division sexuelle des tâches, et par conséquent, mais sur un tout autre plan, l'exogamie.

Aussi voit-on pourquoi la mythologie constitue un élément si important de l'identité de chaque groupe..(linguistique, exogamique, rituel, etc.), car c'est là que se trouve le plus explicitement développé le commun rapport que chacun de ses membres entretient concrètement avec la réalité pratique. En outre on comprend maintenant pourquoi "tout peut arriver dans un mythe," car si le véritable objet de la parole mythique est la description épique de l'état successif des héros, alors la différence entre naturel et surnaturel s'estompe inévitablement.

1635-1728 Kawarimi retrouve sa mère.

Un jour donc, muni des pierres de tigre dont il a maintenant acquis la maîtrise, Kawarimi arrive chez sa mère. Ce n'est pas un heureux retour: pendant tout ce temps, malgré toutes ses aventures, il n'est jamais parvenu à la situation la plus élémentaires d'un homme ordinaire, au contraire il s'est même écarté de plus en plus, comme on l'a vu, de la condition humaine normale et ses péripéties ne sont au fond que la démonstration répétée de son incapacité à vivre en ménage dans une maloca. Comme beaucoup de populations voisines, les Yukuna considèrent en effet qu'un jeune homme n'est vraiment adulte que lorsqu'il est "marié;" ce n'est même que lorsque son union est sanctionnée par une première naissance qu'on cessera définitivement de le considérer comme un enfant, (comme un garçon), et cela quand bien même il apporte le produit de sa chasse à sa mère et à sa famille. Considérée rétrospectivement, la Geste de Kawarimi n'aboutit-elle pas à un échec de plus en plus dur, n'est-elle pas qu'un enchaînement d'erreurs? Croyant d'abord maîtriser la situation à son avantage, abuse-t-il de son statut d'aîné? Il est alors condamné à plusieurs années de vie sous-terrine (cf. l'épisode des femmes); pense-t-il que cela lui donne le droit de prendre sa revanche? Il détruit sa propre maison et perd à jamais la possibilité de s'y établir et d'y fonder un foyer; s'exile-t-il? Il ne fait qu'exposer son impressionnante virtuosité à se tirer des plus mauvais pas, sans que pour autant son problème ait progressé d'un brin vers sa solution: Wa'atu n'est qu'un pauvre pis-aller...

Notre héros en est certainement conscient et comme lors de son précédent retour (comme aussi, en son temps, pour celui de Maotchi), il prend ses précautions: il laisse d'une part sa femme à une certaine distance (1640), et se change d'autre part en petit perroquet dès qu'il est surpris par l'arrivée de sa mère et de sa soeur en train de manger des guamos, (1638). Mais est-ce pur hasard ou faut-il voir là une ruse de la parole mythique? Ce petit psittacidé est en réalité Forpus conspicillatus, c'est-à-dire exactement le même oiseau qu'il était déjà devenu chez l'anaconda après le départ des grues (1304). Suivant notre systématique nous dirons que, bien que ces deux oiseaux soient semblables, ce ne sont cependant pas les mêmes car ils appartiennent à deux épisodes différents --et non contigus-- du mythe; ils sont donc déterminés par deux états différents de Kawarimi. La similitude peut sans doute s'expliquer du fait qu'on les rencontre fréquemment sur les petits arbres des chagras (en espaces plutôt découverts). Cela vérifie bien en outre ce que nous disions du système des unités élémentaires de la parole mythique: dans un cas l'accent est mis sur l'inclination du perroquet pour les fruits de guamo, dans l'autre sur sa proximité des malocas; le choix des particularités déterminant chaque élément dépend essentiellement des situations où elles sont utilisées.¹⁾ Notre analyse est encore

1) Si bien que si l'on tient absolument à suivre un modèle linguistique, on pourrait affirmer que ces éléments sont aussi "arbitraires" que les signes dans la conception saussurienne de la Langue: Ils ne sont pas vraiment "arbitraires" --du moins pas totalement-- lorsqu'on les considère dans le système spécifique d'une langue particulière, mais ils le deviennent pour peu que l'on ne se réfère plus à un idiome précis. De même pour chaque unité mythique, ses significations dépendent des systèmes où elle s'inscrit, bien qu'elle puisse faire figure de symbole arbitraire, si l'on ose dire, dans un ensemble (quelconque) de plusieurs mythologies. Cette question de la relativité de l'arbitraire du signe a été soulevée pour la première fois par Benvéniste (Benvéniste, 1966, chap. 4). C'est évidemment aussi ce qui permet à Lévi-Strauss de construire ses "systèmes d'oppositions." Ajoutons encore que chaque élément est soumis à un principe de cohérence: participant au système global du mythe et à ceux de chaque épisode où il apparaît, il est en dernier recours subordonné au mode (culturel) de survie, au "mode de production" (pratique) comme disent les marxistes. Nous y reviendrons.

corroborée par le cas de Wa'atu, qui, au contraire de Forpus conspicillatus, correspond à deux oiseaux bien différents: originellement Forpus sclateri (un rallidé), après avoir été pour jamais colorée par les fruits de l'arbre d'achiote sur lequel Kawarimi l'avait posée (1641); sa place dans cet épisode --lui aussi non contigu à celui de son apparition¹⁾-- est évidemment tout autre: elle ne sert plus ici qu'à se séparer du héros, et qu'à témoigner qu'il revient chez sa mère sans épouse, comme si, pour ce faire, la meilleure manière ait encore été de choisir par exemple un oiseau, dont l'habitat ordinaire se trouve maintenant assez éloigné du lieu des événements qui nous occupent, mais dont un signe attestera de façon irréfutable qu'il fut présent? Tel est l'Anurolimnas que l'on trouve de préférence sur les bords de Caqueta et qui semble avoir été couvert de teinture d'achiote.

Bien plus significatif à cet égard est peut-être le fait qu'à cet endroit justement il invente l'arbuste d'achiote (Bixa orellana, 1641): les Yukuna l'utilisent en effet uniquement comme maquillage de cérémonie et chaque fois que, pour des raisons rituelles, ils revêtent en quelque sorte une autre personnalité, comme s'ils tentaient de s'assurer contre les risques de transformations magiques; ainsi les voit-on bien sûr lors des grandes fêtes et "bals" cérémoniels, ou encore lors des beuveries d'alcool d'ananas, ou même lors de la cueillette des feuilles de coca. Faut-il en déduire que Kawarimi se prépare au pire? Quoiqu'il en soit il n'est pas plus tôt arrivé que sa soeur tente déjà de l'attaquer. C'est qu'en fait il n'a rien à faire chez sa mère. Elle l'accueille plus ou moins bien, parce que c'est son enfant, mais ses sentiments sont probablement mitigés: elle vit désormais avec un autre homme et ses enfants dans une autre maloca, et son fils ne peut avoir que de mauvaises raisons de revenir seul vers elle; il ne peut épouser sa demi-soeur (qui est comme une soeur) et n'est pas non plus considéré comme un vrai fils par son beau-père (qui ne l'a pas adopté en bas âge); il n'a donc aucune chance d'obtenir une épouse par ce moyen et rien à attendre de cette maison. Et c'est pourquoi ses habitants ne se montrent pas plus aimables

1) La non-contigüité est évidemment la règle si l'on veut que deux éléments jouent des rôles autonomes dans deux épisodes différents; il faut en effet qu'ils restent indépendants du processus métonymique de passage entre deux épisodes successifs.

que des jaguars... Une fois de plus on retrouve le point de vue égocentrique de héros! Car peu importe qu'ils soient ou non de vrais jaguars; dès lors qu'ils entretient avec eux ces extrêmes rapports, les apparences n'ont plus importance; il est parvenu à un état, à un point où ils sont pour lui comme des jaguars, comme des fauves anthropophages... Car peu importe qui de lui ou d'eux est devenu un monstre: l'essentiel est maintenant la différence qui les sépare.¹⁾

Ainsi tue-t-il d'abord sa demi-soeur (en lui proposant d'aller cueillir des fruits d'hévéa, puisqu'apparemment c'est la saison); puis reprenant toujours le même principe du "Mal contre le Mal," il tue son beau-père en lui retournant en quelque sorte son propre cannibalisme. En fait, la parole mythique joue ici sur l'ambiguïté chamanique qui règne entre magiciens et jaguars, les Yukuna prétendent en effet que les chamans ont coutume de se changer en jaguars pour dénicher de mauvais esprits, pour attaquer d'autres hommes, pour se venger ou se défendre contre les charmes d'autres chamans, ou tout simplement pour se procurer du gibier.²⁾ Il s'agit donc de ce que les indiens appellent "une guerre des chamans"³⁾ et notre héros ne recule devant aucun stratagème pour surprendre et tuer d'abord les jaguars (1673, 1718), puis sa propre mère (1727); il ruse, se cache sous une jarre et rassemble tous les feux (chamaniques ou non) possibles: piment magique d'aji (1648), pierres ensorcellées (1717), jusqu'au consommé bouillant d'oeufs de crapaud (1719)...

1) Ceci a évidemment été brillamment montré par Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1962a et b); la notion d'état permet cependant de comprendre peut-être mieux les erreurs de ses prédécesseurs, de Frazer à Lévy-Bruhl, qui tentèrent de conceptualiser la "pensée totémique." Les différences entre "totems" ne sont probablement pas seulement réfléchies selon des oppositions sérielles, mais encore le plus souvent concrètement vécues de l'intérieur, puisque la plupart du temps l'interprète (le "classificateur") se trouve être lui-même un acteur des différences ou un terme des oppositions. Les notions de "Toutémisme" et de "Sacrifice" ne sont donc peut-être pas si antithétiques (Lévi-Strauss, 1962b pp. 294-302) qu'elles ne le semblent à première vue.

2) C'est pourquoi jusqu'à une date récente (1969), aucun Yukuna n'aurait osé tuer un jaguar, ou n'importe quel grand félin, de peur d'assassiner involontairement un chaman.

3) L'une d'entre elle se déroulait encore lorsque nous étions sur le terrain (1972). On comprend que Kawarimi ait pu vouloir se prémunir avec de l'achiote.

Comme pour tous les meurtres qui l'ont précédé, ce matricide est lapidaire. Une fois de plus cet aboutissement semble inévitable, si inexorable même que seuls n'importent plus que les moyens. Kawarimi doit en finir. Il n'a plus le choix: s'il avait épargné son beau-père et sa fille, il aurait dû repartir et fuir en sachant qu'un jour ou l'autre il allait les retrouver, à moins que ce ne soient eux qui le surprennent et le tuent les premiers; de même, une fois ceux-ci éliminés, il devenait impossible pour lui de rester avec sa mère car le même problème risquait de se représenter. Ainsi attendre et prolonger le mythe ne résoudrait rien --du moins pour nous aujourd'hui, soutiendront les Yukuna, dont la réalité est régie par le mythe-- et en tout cas, ne saurait offrir plus d'alternatives. Il est donc totalement prisonnier de la logique mythique, prisonnier de son propre mythe.... Il ne pourrait sortir qu'en le brisant, qu'en s'échappant... Et pourtant, à peine aurait-il gagné sa liberté, qu'il ne serait plus qu'une petite frappe romanesque. L'ouverture du mythe détruirait en effet instantanément la structure et l'organisation de la parole mythique. Peut-être deviendrait-il ainsi un vrai sujet littéraire, le héros épique d'une authentique écriture et probablement l'objet d'un véritable discours avec son pesant de paradigmes,¹⁾ mais ce faisant il n'aurait plus grand chose en commun

1) Il ne faut pas voir dans ces derniers mots une licence métaphorique ou une formule de style. En réalité nous croyons que toute expression est soumise à ce que l'on pourrait appeler une pesanteur paradigmaticque, déterminant en dernier recours son sens et sa signification. Par là nous pensons à l'ensemble des syntagmes exclus par l'emploi et le choix d'un syntagme particulier. Ce n'est cependant pas le lieu d'entrer ici dans les détails. Mentionnons seulement que:

a) Cette pesanteur est en grande partie inconsciente. Elle dépend non seulement de la langue et de l'idiolecte du locuteur, mais surtout du contexte de son histoire personnelle, bref de sa place dans la société, elle est donc soumise à des variations diachroniques.

b) Il ne s'agit donc pas vraiment d'un phénomène linguistique, mais plutôt du fait psychologique (affectif et cognitif) de chaque locuteur et auditeur, et ensuite d'un fait sociologique lorsqu'on considère leur interaction.

c) Le discours scientifique aussi bien que le discours mythique (le mythe réduit à son aspect cognitif) tentent le plus possible de maîtriser complètement les effets de cette pesanteur. (Mais peut-être vaudrait-il mieux parler d'imaginaire plutôt que de pesanteur). La parole mythique y parvient sans recourir à l'écriture, parce qu'elle oeuvre dans des sociétés

Suite de la note page suivante.

avec Kawarimi Yukuna... Aussi une question telle "Aurait-il pu faire autrement? Que peut-il faire d'autre?" est-elle parfaitement dénuée de sens. Tels les rêves, les mythes sont des systèmes clos où la spéculation et l'indépendance ne trouvent pas place, elles y sont même, d'une certaine manière, parfaitement absurdes; les mythes ne fonctionnent que fermés,¹⁾ c'est la même une des conditions absolument nécessaires de leur aspect performatif. C'est aussi la raison pour laquelle la parole mythique paraît toujours si rituelle, si strictement réglée.

Du même coup on comprend un peu mieux le rôle et le sens de la violence mythique. Dans un tel cadre à la fois sans ouverture et sans débouché, ne renvoyant qu'à lui-même, la violence ne s'éteint vraiment qu'avec la mort; elle devient donc une conséquence logique, sinon naturelle, elle est aussi normale qu'inexorable. En ce sens son devenir est pareil à celui des autres êtres du mythe, leur utilisation les épuise: une fois

1) Cf. sur ce point, par exemple Aristote (II, 1000a 11-20, cité par Vernant). Notre opposition parole/discours recouvre exactement la distinction grecque muthos/logos. nous avons déjà rédigé ces pages lorsque nous avons pu prendre connaissance de la brillante étude de Jean-Pierre Vernant (1974; surtout pp. 195-250). Son analyse du mythe apporte une belle confirmation à nos thèses, à savoir que: à l'origine le mythe est parole et non pas discours; par conséquent le muthos doit être défini positivement, indépendamment du logos (et non pas négativement, comme par opposition à celui-ci); dès lors la difficulté essentielle consiste à retrouver une logique du muthos à partir de notre point de vue ethno et historico-centrique, et de notre particulière "logique du logos;" ainsi: "Si l'on veut éviter de penser le muthos dans le cadre du logos qui l'a remplacé, le déchiffrement du texte doit être d'abord attentif à tout ce qui relève de l'organisation narrative du récit." (p. 207).

Bien que strictement il ne traite que de la période postérieure au basculement d'un mode de production sans division sociale du travail dans un mode de production avec division sociale du travail et apparition de classes sociales de plus en plus complexes, ses commentaires sont cependant tout-à-fait éclairants. Tout indique en effet que, même après l'invention et l'utilisation de l'écriture, le développement de l'idéologie (de son champ et de ses mécanismes, de ses catégories) fut lent et non sans batailles contre la mythologie. Ceci s'explique en partie par le fait que dans les sociétés sans classes, la fonction de la mythologie n'est absolument pas de nature idéologique.

Suite de la note page précédente:

qui ne se fondent pas sur la division sociale du travail. Pour chaque homme/femme le contexte est presque le même et aucune "idéologie" n'est par conséquent nécessaire.

Nous aurons probablement à revenir sur ce point.

qu'ils ont fini de servir son propos, ils disparaissent et sont soit tués, soit, ce qui revient au même, simplement stabilisés et transformés en éléments de notre monde actuel (cf. les loups, Forpus sclateri, l'agouti, etc.); quant aux héros, ils finissent dans l'imaginaire, tous (à l'exception de Kawarimi justement) vont au ciel. Telle est la violence mythique naissant des rapports humains --appliqués aussi bien aux hommes qu'aux choses-- et se dissipant avec eux; d'une certaine manière elle semble être l'expression sociale du désordre spontané (du monde); bien que toujours prête à réapparaître, elle appartient pourtant tout entière à l'ordre mythologique et n'est jamais une reproduction tout-à-fait fidèle de la réalité quotidienne des Yukuna. Qu'elle ne soit pas d'essence temporelle ne l'empêche pas néanmoins d'en partager les formes; le mythe révélant surtout les rapports entre éléments du réel, il excelle à dévoiler les manières dont la violence s'y glisse, s'y diffuse, s'y distribue et se transforme. Kawarimi n'est-il pas un représentant de la sauvagerie sociale? Sa concupiscence anarchique ne déchaîne-t-elle pas toutes les fureurs sur son passage? S'il n'est pas un sujet ou un héros romanesque, il est cependant un agent constant et sinon un acteur, du moins un témoin de toutes les situations; à travers lui le mythe apparaît alors comme une sorte de grand filet, vaste chalut où viendrait se prendre les querelles des hommes et qui retiendrait leur animosité... Mais les choses sont plus complexes: Car si les conflits sont des interactions contradictoires entre désirs personnels et contraintes sociales, la parole mythique n'est plus seulement une expression "psychologique" et vaguement cathartique d'antagonismes individuels, elle est aussi et surtout un moyen d'étendre ces dissensions au reste du réseau social; elle constitue une manière de socialiser les tensions, de telle sorte qu'elles se résorbent bien avant d'atteindre le niveau critique du mythe; l'image pourtant reste toujours présente.

Tout d'abord elle leur donne un sens: d'un sentiment individuel elle fait une question communautaire; par exemple dans l'épisode qui nous occupe, le mythe démontre que l'hostilité qu'un beau-fils peut ressentir à l'égard du second mari de sa mère est un problème qui dépasse les dimensions personnelles (puisque'il s'agit en fait de changements résidentiels), qu'elle est réciproque (puisque son beau-père et sa fille sont aussi agressifs que de vrais jaguars), et donc qu'elle a une cause sociale. Elle efface ensuite la distinction entre affectif et cognitif:

rapporté au système mythique, tout dissentiment se ramène finalement à des perturbations de l'ordre universel; aux origines (mythiques) de la réalité, dimensions affectives et cognitives sont (encore) confondues; pour reprendre notre exemple, Kawarimi transforme la discorde entre beau-fils et beau-père en une question objective, elle s'insère dans le contexte général du mythe et ne fait pas véritablement l'objet d'un traitement séparé ou particulier (le héros la résout en usant d'un piment magique et en inventant le Lacmellea Edulis); c'est cette réunion en quelque sorte matérielle de l'aspect affectif et cognitif, qui donne au mythe cet aspect instrumental dont nous avons parlé. Un exemple éclairera ce fait; ainsi dans le contexte évoqué par le retour de Kawarimi auprès de sa mère, un étranger pourrait avoir avec un Yukuna placé dans les mêmes conditions, la conversation suivante:

L'étranger: --Pourquoi cette femme n'est-elle pas venue nous saluer et nous accueillir?

Son compagnon Yukuna: --Parce que c'est une femme et qu'elle ne nous connaît pas.

E.: --Mais pourquoi, si les autres sont venues nous saluer?

Y.: --Parce que ce n'est pas ma vraie soeur.

E.: --Ne l'as-tu jamais vue? Pendant les fêtes ou à la mission? N'es-tu pas l'ami de son frère? (C'est-à-dire du même groupe exogamique).

Y.: ...

E.: --Pourquoi?

Y.: Ce n'est pas ma soeur... N'est-elle pas (comme) un jaguar?... Oui, ne va-t-elle seule dans la forêt? (Sous-entendu, ne va-t-elle pas seule à la mission ou à la maison de son oncle? Elle n'en fait probablement rien, mais la question n'est pas là).

E.: --Et alors?

Y.: --Mes soeurs et les femme de ma maison ne sont pas comme cela!...

Mais chacun fait comme il l'entend!...

E.: --Pourquoi un jaguar?

Y.: --Kawarimi n'a-t-il pas tué son beau-père et inventé le chicle?...."

Etc.¹⁾

1) Cette conversation, à peine reconstruite, est semblable à d'innombrables discussions que nous avons eues avec les Yukuna, à la différence près qu'il est rarement possible d'obtenir autant d'informations d'une traite, du moins en public...

Comme on le voit, arguments subjectifs et objectifs sont indistincts; aussi bien après chaque réponse, il ne serait pas difficile d'enchaîner sur une série de questions causales et de pourquoi, qui très vite nous conduiraient au mythe. Ainsi l'ordre du monde est-il un tout dont la mythologie est la clé passe-partout.

Mais peut-être qu'au fond, pris pour eux-mêmes, les mythes ne sont pas plus ouverts aux Yukuna qu'ils ne le sont (différemment) pour nous. Ils ne font que résonner ou plutôt leur renvoyer une image d'eux-mêmes comme le ferait un miroir parabolique. S'ils retiennent ou contiennent les tensions sociales, ils ne les annihilent pas pour autant. Pour cela la parole ne suffit pas, l'acte est nécessaire et c'est pourquoi seuls les rituels peuvent les réduire; les cérémoniels sont donc le complément indispensable des mythes, bien que leur correspondance --mythes/rites-- ne soit jamais univoque. Le rituel pourtant ne résout pas les difficultés, tout au plus permet-il de les maîtriser un peu, de les apprivoiser pour quelque temps... jusqu'à la prochaine fête traditionnelle. Les vraies questions restent insolubles (sexualité, mariage, nourriture, etc.) et l'on pourrait certainement caractériser chaque société par ses impossibles problèmes, leur nature, leur distribution et la manière dont ils sont traités. C'est pourquoi, paradoxalement, ils sont au centre de l'organisation sociale et qu'une part importante des ressources leur est constamment réservée... Cycles éternels qui, comme nous allons le voir maintenant, préfigurent bien la disparition de Kawarimi.

1728-1855 Du cousin Hipu'u à la solution.

C'est la fin. Si Kawarimi était un personnage de roman et son mythe une oeuvre littéraire, il est probable que son auteur s'en tiendrait là. En effet, que peut-il encore arriver? Le héros a détruit son entourage, il a coupé tous les liens qui le reliaient à sa société: il ne peut retourner dans la maison de son frère, c'est le premier qu'il ait expédié, et c'est aussi sa propre maloca, celle que lui a transmise son père et qu'il a commencé par défaire, ni dans celle de sa mère qu'il vient de tuer, ni encore dans celles d'aucuns de ses alliés puisqu'il a assassiné

leur fille, soeur ou cousine... Il ne peut plus aller nulle part.¹⁾ Bref, dans une telle société, sans division sociale du travail, il ne peut fuir vers le prochain village, s'établir dans le prochain bourg ou pays, trouver du travail, ni surtout y prendre femme. Parce que sans femme il est non seulement dépourvu d'alliés, mais encore ne peut survivre qu'en exécutant lui-même toutes les tâches de la division sexuelle des tâches.

Kawarimi semble continuellement pécher par excès d'individualisme. Parce qu'ils ne sont médiatisés par aucun mécanisme politique, juridique ou économique, les rapports communautaires revêtent, dans le système social Yukuna, une importance évidemment capitale. L'usage de la distance sociale est donc essentiel et paraît constamment réglé par une infinité de petits signes perceptibles²⁾ non seulement dans les occupations quotidiennes (repas, salutations, bains, etc.), mais encore dans l'expression que chacun adopte en accomplissant ses devoirs personnels ou en respectant les habitudes communes (ton de l'adresse, demande d'aide, tâches communes, etc.); leur aspect rituel permet alors justement de manifester humeurs et sentiments. On voit maintenant pourquoi nous avons pu dire que ce mythe est celui de "la vie domestique," car Kawarimi mésuse continuellement de la distance sociale; il exagère chaque situation, il distend chaque rapport social au point où il finit toujours par se retrouver seul, c'est-à-dire à maximale distance de la communante. Nous retrouvons donc une fois de plus ce que nous avons appelé sa non-humanité, comme s'il perdait sa substance sociale, ou encore comme s'il avait décidé de dissiper sa sociabilité. S'il nous paraît s'éloigner de plus en plus d'une figure littéraire, c'est parce qu'il réussit une gageure impossible en littérature: cette attitude négative,³⁾ cette dissolution sociale, bien loin de faire pâlir son identité, la renforce au contraire, pour le faire apparaître plus fort et plus vivant que jamais.

¹⁾ Il ne peut pas non plus se diriger vers des maisons voisines: soit qu'il entretienne avec elles d'indirects rapports de parenté, soit, si par extraordinaire ce n'était pas le cas, parce que son inhumanité serait probablement connue ou le deviendrait tôt ou tard.

²⁾ Ce n'est pas que les Yukuna soient différentes de nous, c'est qu'avec la promiscuité continue régnant dans la maloca, ces signes sont plus nombreux et plus visibles.

³⁾ Cela peut faire penser au roman de Michel Tournier: Vendredi ou les Limbes du Pacifique. (Minuit, Paris, 1969). Le parallèle est intéressant, mais là où Robinson pense à recréer la société (ou, au début, son anti-thèse), Kawarimi veut la détruire. Le roman s'achève précisément au point qui nous intéresse actuellement...

Tout d'abord dans l'ordre séquentiel, sa fonction métonymique reste centrale et parfaitement cohérente: pour parler cru, Kawarimi devait liquider toute sa famille pour rencontrer Hipu'u. C'est ce qu'exprime la formule de 1730, qui d'apparence énigmatique s'éclaire alors et devient évidente. Cependant cette affirmation indique peut-être encore autre chose. Jusqu'à présent, en effet, nous nous sommes surtout attardé à découvrir les relations formelles de la parole mythique, et ce n'est qu'en en dégageant les rapports de conséquence métonymique que nous avons pu, présumant qu'elle ne serait jamais apparente¹⁾, découvrir la signification des séquences. Or tout à coup, voici que cette exclamation de Kawarimi dévoile ouvertement la causalité métonymique. Pour la première fois il nous donne l'impression d'émerger individuellement, si l'on peut dire, c'est-à-dire d'avoir sinon une personnalité tout à fait propre, du moins une identité significative...Au fond, disons-le, notre héros n'est qu'un misanthrope! Mais alors qu'est-ce qu'une telle proposition peut bien vouloir dire? Que peut bien signifier ce glissement de la syntaxe à la sémantique?

Probablement pourrait-on paraphraser le proverbe: Chasser le sens, il revient au galop! Et dans notre mythe ce qui revient immanquablement, c'est évidemment la figure de Kawarimi. Ou disons mieux: lorsque'une interprétation est essentiellement syntactique, comment s'étonner de la tenacité d'un résidu sémantique? Si nous ne cessons de proclamer que le mythe est parole, quelle parole est-ce donc qui tout entière se réduit à une morphologie? En vérité, cette émergence de Kawarimi n'est qu'une illusion de notre méthodologie et sa misanthropie le résultat d'une interprétation quelque peu hâtive.

Ainsi la parole mythique résiste-t-elle au formalisme de notre analyse; ainsi Kawarimi résiste-t-il à notre ethnocentrisme...ainsi notre intuition se démène-t-elle. Comment interpréter le prochain épisode? Une fois de plus l'entracte que nous ménageons entre les séquences relance notre réflexion; car la question n'est jamais résolue de savoir s'il n'y aurait pas une explication plus heureuse, plus efficace et plus profonde. Et pourtant n'avons-nous pas intitulé ces commentaires, gloses libres? Vrai, faux, comment

¹⁾ A vrai dire il eût été difficile de commencer autrement, étant donné le perpétuel risque d'interprétation et de réduction ethnocentrique qui accompagne toute approche anagogique, comme le montrent les spéculations de Max Müller (1876) à Mircea Eliade (1965) en passant par Wilhelm Wundt (1905), Sir James Frazer (1890), Carl Gustav Jung (1941), (suivi d'innombrables psychanalystes), Adolf Ellegard Jensen (1963), etc.

pour rions-nous répondre véritablement à cette question alors que les indiens n'y parviennent pas eux-mêmes, ou plutôt n'y songent pas: car la mythologie n'est pas une connaissance abstraite mais un savoir tout à fait utilitaire; "c'est vrai parce que ça marche"; il n'y a pas de Vérité absolue et générale, et encore moins de principe transcendant. Si tant est qu'on puisse le tenir pour un discours, le récit mythique n'est pas un Discours de Vérité¹⁾. Il faut ensuite que cela sonne "bien", que ce que l'on avance soit sinon partagé, du moins reconnu par l'entourage, c'est-à-dire conforme et compatible avec l'ensemble des interprétations du reste du système mythique. On comprend que dans ces conditions, les vérités ne soient que relatives, multiples, contingentes et fugitives, et qu'en conséquence le respect des formes reste essentiel; finalement c'est le plus sûr garant de leur identité. Ainsi la parole mythique sert-elle de cadre de référence au réel et le mythe devient-il en définitive plus vrai que la réalité Yukuna elle-même. Ce qui ne veut pas dire pour autant que cette conception soit idéaliste²⁾.

Mais dès lors, si même pour les Yukuna la vérité n'est pas une constante, comment pourrions-nous espérer, partant du cadre de l'anthropologie sociale occidentale, et animé de préoccupations totalement étrangères, accéder à la compréhension réelle et à la véritable exégèse? Autant dire qu'en dernier ressort nous ne nous sentons que peu concerné par l'interprétation de la mythologie en tant que telle, ou du moins ne sommes-nous pas tenté d'en dresser une théorie de plus, d'édifier une nouvelle doctrine du sens, du symbole, du signe, de la figure, ou que savons-nous; non, nous nous sommes plus précisément intéressé à l'élaboration d'une définition opératoire du mythe, ou plutôt, si l'on considère l'état actuel de notre problème, à répondre aux questions suivantes: Qu'est-ce qui rend la parole mythique possible? Quelles sont les règles qui l'animent? Quels sont les traits qui la distinguent de tout autre type d'énoncé, de récit ou de texte?

1) Sur ce point, bien que dans un registre totalement différent, on lira avec intérêt Marcel Detienne. (Detienne, 1973).

2) Encore là faut-il distinguer entre la description de l'observateur et le fonctionnement des institutions indigènes qui peuvent toutes deux être idéalistes; la première se révèle en considérant les présupposés idéologiques et philosophiques de son auteur, les secondes doivent être rapportées au mode de survie global de la société et en particulier à l'organisation de la division du travail. En effet, contrairement à ce que semblent croire certains marxistes naifs, on ne peut apprécier les croyances d'une "formation sociale" simplement par assimilation idéologique aux catégories de notre société, et en supposant empiriquement que l'on puisse se passer d'un examen de l'ensemble des rapports sociaux.

De ce point de vue, qu'il soit impossible de décider absolument de la véracité d'interprétations fragmentaires ne se trouve pas être réellement un inconvénient décisif; ce flottement fait même partie, si l'on peut dire, de la parole mythique, puisqu'il s'agit en fin de compte des variations nécessaires à son expression et à son entendement. Cela ne devient contraignant que lorsqu'on considère le mythe comme système (de systèmes). A ce niveau la cohérence¹⁾ est la règle: tous les rapports (ou exceptionnellement leur absence) doivent recevoir sinon la même interprétation, du moins des interprétations non-contradictaires; si le mythe est parole, il l'est forcément en tous ses points, du début à la fin, et l'on ne conçoit pas qu'une séquence ou toute autre partie le soit plus qu'une autre²⁾. Mais quoi qu'il en soit, lorsqu'on se met à conjurer l'erreur et la fausseté, le problème ne se présente pas sous les meilleurs auspices... On ne motivera pas l'adresse de Kawarimi à son compère Hipu'u par un tour de passe-passe structuraliste. La confrontation sémantique semble inévitable.

Qui dit sémantique dit référentiel, et qui dit référentiel dit système, puisqu'en effet, maintenant que nous avons établi l'existence d'un système formel, c'est la voie qui paraît la plus aisée. Nous n'avons du reste cessé de nous convaincre que l'on ne pouvait réellement appréhender la parole mythique que globalement: n'apparaît-elle pas de plus en plus comme une sphère, somme un oeuf? Parfaitement close sur elle-même, ou pour mieux dire...sur les Yukuna eux-mêmes dès lors qu'ils la considèrent comme leur véritable finalité, c'est-à-dire comme la fermeture de leur système social, elle devient finalement "plus vraie que vraie", plus vraie que la réalité elle-même. On pourrait alors distinguer entre son sens, relevant de la fonction sociale de la mythologie, et

1) Consistency, comme on dit en anglais.

2) Toute intuition devrait alors être élaborée, toute association éclairée, toute assimilation commentée, tout paradoxe réduit, bref, de la convergence d'hypothèses (cf. les gloses sur le grillon, 583) à l'affirmation que le mythe prime la réalité, en passant par la description de la marmite d'Iñapuraji (1421), tout doit être mis à profit. Toute anomalie devrait ainsi recevoir une explication, en recourant au besoin aux mythologies des populations voisines. La portée de la méthode dépend très précisément de l'harmonie qu'elle pourra établir entre les formes, le contenu et la fonction sociale de la parole mythique. Il s'agit là d'un principe fondamental, tant il est vrai que la valeur d'une interprétation dépend de la cohérence ou de la consistance de son argument et de la solidité ou de la force des hypothèses qui la fondent. Si l'on ne peut être systématique, au moins se doit-on d'être précis et rigoureux. Finalement Pettit n'attaque Lévi-Strauss que sur le point précis de l'imprécision de ses hypothèses (Pettit, p. 92); on voit difficilement comment on pourrait lui répliquer...Ce qui pourtant ne change rien à la fécondité des questions posées par le structuralisme.

sa signification définie par les rapports que ses éléments entretiennent entre eux; l'un serait externe, l'autre interne et envisagé de manière plus structurale.

Toutefois il faut bien que notre oeuf ait été auparavant défini, ses limites élaborées et sa coquille constituée; comme on sait, "la construction de l'object" est le premier pas constitutif de toute science: il décide à la fois de la nature du domaine d'étude, de sa méthodologie et de l'articulation de la théorie à l'expérience qui en fait une pratique scientifique¹⁾. Tout cela est bien connu et pourtant peut-être n'a-t-on pas assez remarqué la relation logique liant toutes les données de ce premier acte préalable. En effet définir ce que sera l'object, c'est déterminer ses limites, sa nature et son étendue, et donc par là les caractéristiques de l'observation et de l'expérimentation et du même coup les perspectives théoriques et leur portée; tant et si bien que la syntaxe et la sémantique de n'importe quelle théorie ou modèle dépendent strictement de ces limites; cela est vrai d'un objet général tout autant que d'un objet particulier, dans une situation comparative aussi bien que dans des conditions uniques. Cela signifie par exemple, que l'on ne peut révolutionner une théorie sans transformer la nature de l'expérimentation qui la fonde; c'est du reste là un bon indicateur de l'ampleur d'une innovation théorique. De même se trouve préétablie la nature de l'espace et de la temporalité, dimensions fondamentales de notre expérience.

Autant dire que l'on n'échappe pas à la distinction intérieur/extérieur, tout simplement parce qu'il n'existe pas d'objet sans observateur, sans un sujet

¹⁾ Saussure est justement célèbre pour avoir le premier constitué un "objet" social, la langue, indépendamment de tout contexte empirique. Depuis que le structuralisme est devenue une mode et s'en est emparé, on ne compte plus les grandes spéculations sur la communication, l'information, la sémiotique, sur tous les "langages" possibles et imaginables, sans parler de l'inénarrable signifiant. Leurs auteurs prétendent ainsi souvent s'être inspirés de Saussure, mais on ne peut pas dire que son projet les ait spécialement éclairés; encore heureux s'ils le comprennent... à défaut de le reprendre dans leur domaine particulier; ils ne donnent du reste pas l'impression de s'en soucier tellement. La plupart ne sont pas linguistes et s'en fichent: Saussure n'est apparemment qu'un prétexte pour lui emprunter une terminologie sophistiquée. On pourrait dire presque la même chose de Lévi-Strauss et de Piaget: innombrables sont les critiques, peu nombreux les lecteurs scrupuleux. Cela a souvent l'apparence de la plus mauvaise des vulgarisations, du plus grossier des bricolages. On trouvera dans Benveniste (1974, chap. 2) un début de clarification sur ces questions.

(appartenant même la plupart du temps à une catégorie sociale de sujets); il est évidemment toujours permis, voire nécessaire, de mettre en doute son statut, son objectivité ou sa subjectivité, mais jamais on ne fera qu'un objet puisse engendrer sa propre signification, qu'il ait un sens en dehors de toute perception, de tout témoin. Depuis longtemps on sait que la fonction ne produit pas de signification. Cela n'a rien à faire avec la formalisation ou le degré d'abstraction, cela tient à la nature de la syntaxe: appréhender une réalité, un fait, strictement par sa forme, c'est imaginer que l'on puisse le considérer pour soi de l'intérieur, c'est-à-dire qu'on puisse y pénétrer sans dommage, comme si de rien n'était, et le réduire tout aussi strictement à sa structure interne, à sa syntaxe. Le problème dépasse du reste largement l'indissociabilité du lexique et de la grammaire, tant il est vrai qu'il est toujours possible de construire pratiquement n'importe quel langage formel en utilisant non seulement les référentiels les plus flous ou les plus inconsistants, mais même en dehors de tout référentiel concret. Soit on se considère ainsi comme invisible, immatériel ou inexistant, soit on étend son objet jusqu'aux confins de l'univers; de toute façon on ne voit pas que le sens puisse naître sans autre, strictement et uniquement à partir d'une syntaxe, même pourvue d'un lexique. Tout cela est évident et nous n'aurions pas à y revenir si nous n'avions à éliminer par avance les sempiternelles discussions sur la discrimination expression/contenu (ou sur les tentatives de sa suppression), quand ce ne sont pas des spéculations sur l'opposition signifiant/signifié. En soi la structure (interne) ne possède pas de signification et ne produit aucun sens; on peut même dire qu'elle n'existe pas, à rigoureusement parler, puisqu'elle ne peut exister que par l'effet d'un entendement, c'est-à-dire d'un référentiel et donc en fin de compte d'une sémantique. Ces différenciations supposent en effet toutes nécessairement l'existence préalable d'un objet; elles dépendent donc intégralement du référentiel choisi; non seulement il détermine leur objet et ses limites, mais encore la possibilité et les conditions mêmes de la discussion...Bref le rapport forme/fond fait problème chaque fois que la définition de l'objet laisse à désirer, soit qu'il soit le fruit d'un empirisme plat et en mal d'inspiration, soit qu'il ne représente guère plus qu'un a priori positiviste, soit encore, comme nous le verrons, les deux; ceci expliquant cela.

Par conséquent, qui dit sens dit différenciation interne/externe. Croire qu'on puisse l'effacer, c'est croire que l'on puisse se passer de référentiel, c'est-à-dire tout bonnement d'observateur, ou peut-être...devenir immatériel

et transcendant?! C'est bien l'impression du reste que donne la lecture de certains structuralistes: une fois les effets de style dissipés, on se demande d'où ils parlent, où ils planent et quel est leur propos¹⁾. On comprend maintenant pourquoi le mythe nous est apparu comme un système clos (un oeuf); il s'agit en fait d'une correspondance entre sa définition interne et externe, entre sa syntaxe et sa fonction sociale (particulière); notre système se décomposant en trois sous-systèmes, on isolera donc trois types de rapport entre référent externe et interne, entre sens et signification. Nous aurons ainsi un référentiel, point de vue immanquable et nécessaire de l'observateur ou du penseur, dans lequel est défini l'objet de sa pratique expérimentale ou théoricienne -- et qu'il devrait pouvoir délimiter explicitement--, et les référents, ou rapports de correspondance interne-externe créés par l'existence même de l'objet, par la structuration qu'il opère infailliblement²⁾.

Le système du mythe lui-même ne fait que déterminer les limites de ce que nous avons appelé la parole mythique de Kawarimi Yukuna. Comme on sait (Lévi-Strauss 1962 a et b), vu globalement sous cet angle, son rapport à la réalité est d'ordre métaphorique. A ces limites spécifiques correspondent des règles internes

1) On peut pourtant imaginer une situation où l'objet est son propre référentiel; cela ne fait cependant que déplacer le problème à l'infini (c'est-à-dire d'ouvrir une série infinie de transformations) et finalement il faut bien quelqu'un pour l'appréhender. Nous verrons aussi cette question plus loin. La seule possibilité est une situation strictement égocentrique, et encore... On a parfois l'impression que les auteurs structuralistes, après avoir constitué leur objet--un assemblage de faits dont on dégage la structure et qui ne renvoie qu'à lui-même--, se trouvent surpris, voire émerveillés et ne savent plus quoi en faire...Dehors, dedans, ils ne savent plus tellement où ils en sont. Les prudents ne se risquent pas à en sortir, mais alors, leur recherche face à elle-même, perdus dans leur machinerie vide, ils n'auront plus aucun moyen de décider de son sens. En général pourtant ils s'en sortent en recourant à l'histoire par un moyen déguisé (histoire littéraire ou philosophique, voire musique, etc.). Il n'y a guère que les politiques qui ne soient pas empruntés: ils construisent des machines idéologiques pour prendre le pouvoir; l'ennui c'est que, quand ils le possèdent, ils ne savent plus très bien quoi en faire, surtout qu'il n'est pas très facile de s'en débarrasser!

2) Tout cela n'est pas de la très bonne philosophie, mais on a la philosophie qu'on peut! En d'autres termes depuis que l'entreprise phénoménologique a tourné court (cf. Derrida, 1967) et depuis que les philosophes (français) ont soit démissionné, soit cessé de se préoccuper des problèmes de connaissance, on en est réduit, par la force des choses, aux discussions du positivisme logique, de Whitehead, ou à la polémique de l'école de Francfort. Mais peut-être n'est-ce déjà pas si mal.

déterminant justement les trois systèmes que nous avons identifiés. Son organisation hiérarchique du reste (vicariante), n'aurait pu nous apparaître si nous n'avions pas adopté un point de vue externe; indirectement elle renvoie bien sûr au reste du système social Yukuna et directement elle se réfère d'une part au rituel et d'autre part aux deux autres (sous-)systèmes. Comme on s'y attendait, son référent est donc double.

La système des épisodes est différent. Pour nous c'est là bien entendu le plus important, puisqu'il nous permet de comprendre non seulement la nature des relations que le mythe entretient avec sa réalité (et pourquoi celles-ci ne sont pas métonymiques), mais encore son fonctionnement interne, ce qui fait qu'il nous apparaisse proprement comme un "mythe". Chacune des séquences se réfère ainsi à celle(s) qui la précède(nt) --ce que nous avons dénommé: rapport métonymique de la parole mythique--, mais elle constitue aussi une organisation en soi. Les éléments qui la composent sont en effet soumis à leurs propres contraintes; en tant qu'animal, plante, astre, voire minéral, ils ont chacun leur économie particulière, à laquelle par exemple Kawarimi doit apprendre à se plier s'il veut pouvoir survivre parmi eux: il a besoin des fruits s'il veut avoir une chance de revenir un jour parmi nous, il doit donc respecter leurs us et coutumes, leurs rythmes et leurs rites. S'il n'en était pas ainsi, les mythes pourraient tout aussi bien se réduire à des listes de phrases ou de mots, à des séries de formules métonymiquement significatives, tant il est vrai que les mythes ne sont pas seulement "bons à penser", ou plutôt à réciter --pour utiliser une formule connue, mais aussi conformes à l'ordre universel...Ou plutôt c'est surtout parce qu'ils en sont le modèle, ou mieux, la matrice, qu'ils sont bons à dire. C'est pourquoi ce système crée ce que nous avons appelé des états, en se fondant sur le système moléculaire des images mythiques, qui lui est inférieur; à vrai dire, il ne saurait exister sans elles. Il leur donne ainsi une spécificité, un sens singulier précisément déterminé par la séquence dans laquelle elle s'intègre, et du même coup il les met en rapport avec le système global tout entier; il les fait vivre dans la parole unique de Kawarimi. Le référent séquentiel est donc double lui aussi.

C'est à l'évidence dans le système des images mythiques que les références empiriques sont, sinon les plus claires, du moins les plus concrètes: d'une

certaine manière ce sont les plus proches de la réalité. Si néanmoins nous ne cessons de parler d'images mythiques plutôt que d'user par exemple des expressions neutres et usuelles de mots, termes ou éléments, c'est très exactement pour mettre l'accent sur la relation spécifique qu'ils entretiennent avec leurs correspondants animaux, plantes ou choses, de la réalité Yukuna. Il s'agit en effet de tout sauf de l'évocation générale et abstraite d'espèces -- du moins au sens opératoire où on l'entend dans la taxonomie moderne--: les images mythiques sont totalement liées aux séquences de la parole dans lesquelles elles fonctionnent. Disons pour l'instant que le mythe opère avant tout une classification d'états, plutôt qu'un classement d'éléments atomiques. D'une certaine manière, pour les Yukuna, en dehors du champ d'appréhension empirique, le réel n'est jamais véritablement objectif, il nous échappe--ne serait-ce que de manière imperceptible-- et peut toujours se transformer en quelque situation totalement inconnue imprévisible... Qui peut savoir ce qui se passe? Nous avons parfois qualifié d'égocentrique, ce scepticisme aussi réaliste que radical, et innombrables sont les anecdotes qui pourraient l'illustrer. Le monde se définit pratiquement avant tout comme la totalité des états ressentis par chacun, si bien que le seul échappatoire à ce subjectivisme foncier, est justement le mythe¹⁾. C'est même en l'absence de division du travail, le seul moyen nous semble-t-il, d'établir des rapports communautaires pratiques et dynamiques; du chacun-pour-soi collectif, la parole mythique fait une pratique sociale commune. Si idéale que puisse paraître la mythologie à nos yeux, elle n'en joue pas moins matériellement, si l'on peut dire en songeant à ses attributs fonctionnels, le rôle concret d'intégrateur: évocations de situations, en chaînement systématique d'états totalisants plutôt que véritables classifications. Ce qui par ailleurs ne signifie nullement que l'agencement en soit moins précis, les Yukuna au contraire auraient même tendance à considérer que

¹⁾ A ce sujet les anecdotes sont innombrables. Un jour que nous étions partis de très bonne heure pour chasser assez loin dans la forêt, la pluie se mit à tomber, drue, impitoyable. Je demandai alors à mon informateur s'il pensait que nous pourrions revenir par le même chemin, s'il ne pensait pas qu'il allait être inondé:

--"Je n'en sais rien, répondit-il.

-- Il n'y pas moyen de savoir?

--Non, personne ne sait.

--Même pas un chaman?

--Non...Peut-être, qui sait?

--Tu ne prévois jamais?

--Non, pourquoi? On ne peut pas savoir. Ca ne sert à rien. C'est trop loin...

--Même ta maison? Tu ne peux imaginer ce qui s'y passe? Tu ne crois pas qu'il y pleut aussi?

--Non. Je n'en sais rien, peut-être n'est-elle plus là. Peut-être avons-nous été très malheureux et elle a disparu avec la rivière. Peut-être quelqu'un

Suite de la note page suivante

la systématique de leur mythologie est plus exacte puisque le mythe fait figurer les conditions d'existences et d'apparitions singulières de chaque élément ¹⁾.

Ainsi s'agit-il non seulement d'une autre distribution de la réalité, mais encore et surtout d'une autre manière de découper le réel. Malgré les apparences, même les listes d'animaux ne sont pas d'ordre taxonomique --du moins au sens occidental du terme. Cf. 635-690, 691, 749, 1003-1024, 1767-1780, etc.); les images mythiques sont à la fois plus simples et plus complexes que les individus d'une classe: plus simples parce qu'elles ne représentent et ne synthétisent qu'un nombre limité des traits de leur référent: les caractères significatifs liés aux conditions restreintes et particulières d'une séquence (et plus généralement du mythe correspondant); plus complexes parce qu'elles ne sont pas arbitraires, du moins pas par rapport à la société Yukuna, et parce qu'elles restent prises dans leur contexte. Elles sont au fond réduites à l'exemplarité de leur situation; même si implicitement, par la simple évocation de leur nom, leur signifiant dépasse le contexte, il n'en reste pas moins que leur signification dépend essentiellement de l'épisode dans lequel elles s'inscrivent. On est donc loin des taxonomies classiques, fondées sur des traits et des critères morphologiques (morpho-logiques) relativement "arbitraires", choisis en fonction de leur aptitude à entrer dans le Systema Naturae (cf. Linné, Antoine et Bernard Jussieu, Michel Adanson, etc.)²⁾

¹⁾ Par exemple devant nos livres et nos planches d'animaux, les Yukuna nous ont plusieurs fois fait la remarque que, si précises qu'elles soient, nos "images" n'étaient pas très exactes et surtout, prêtaient à confusion, puisque jamais elles ne montraient l'environnement.

²⁾ Bien qu'il traite plutôt des classifications totémiques, on pense inévitablement à La Pensée Sauvage de Lévi-Strauss (1962 b, chap. 5 et 7). Quand bien même sur les principes de la taxonomie contemporaine ou sur les notions d'"index" chez Peirce (cf. plus bas), il parvienne à des conclusions diamétralement opposées aux nôtres, nous pensons qu'il y a là matière à interprétation plutôt qu'une réelle dissension. D'une certaine manière tout ce que nous avons dit des classifications tiendrait probablement pour Lévi-Strauss, plutôt de "la motivation" et de "la grammaire" (opposées au "lexique" selon Saussure. Cf. 1972, p. 183). Ce serait pourtant oublier que dans les pages immédiatement suivantes de son Cours, Saussure revient sur cette opposition pour en montrer, sinon l'inanité, du moins la fragilité et l'extrême relativité...

Suite de la note de la page précédente:

nous veut-il du mal..." Ce dialogue à peine reconstruit montre aussi comment, avec une telle conception, le chamanisme peut se glisser partout et à n'importe quel moment.

Par exemple l'agouti (75) n'est qu'une partie des agoutis que l'on peut trouver dans la réalité Yukuna: il correspond aux apparences féminines qu'il prend dans la perspective "domestique" du mythe. Mieux: l'anaconda de la tante des grues (1243) n'a rien à faire avec celui pêché par Iñapuraji (1445), avec le piège à poissons de la lune (280), ou encore avec le Maître du la Inawa (1817): bien que se référant aux eunectes réels, leurs identités sont déterminées par leur place dans leurs épisodes respectifs. Ce que nous appelons l'espèce Anaconda (Eunectus Murinus sp.) n'est en fait dans le contexte Yukuna, que la somme (intégrée) de toutes ses apparences mythologiques. De même lorsque par deux fois Kawarimi devient le même petit perroquet (Forpus sp., 1304, 1638); c'est apparemment et entre autre parce que celui-ci se rencontre fréquemment aux abords des malocas, dans les chagras; néanmoins son rôle est d'une fois à l'autre très différent (muté, mutant): les mêmes caractères sont utilisés pour signifier deux réalités différentes. A l'évidence les unités de ce système sont elles aussi définies par un référent double.

On comprend maintenant pourquoi, même si le rapport de la mythologie à l'existence indienne est métaphorique, il n'apparaît cependant jamais autrement que de manière métonymique; il n'existe en effet concrètement que par les images mythiques¹⁾. Ce n'est qu'en s'inscrivant pratiquement dans la parole mythique qu'elles appartiennent au mythe, c'est-à-dire qu'elles existent véritablement; car le reste n'est qu'apparences contingentes et même peut-être illusion, croyances: si quelque chose ne figure pas, au moins implicitement ou indirectement, dans la mythologie, qui peut savoir si elle existe vraiment? Si l'on veut la considérer comme une connaissance, la parole mythique est alors bien plus qu'un simple langage positif. Et c'est aussi pourquoi les Yukuna sont si stricts, voire dogmatiques, quant à sa mémorisation, car il ne s'agit nullement d'un discours ouvert dont il suffirait, comme en sciences, de retenir les règles, d'en connaître à peu près le champ d'application, pour le poursuivre à volonté. Non, il s'agit d'un savoir fermé, d'un oeuf: même si chaque Yukuna est susceptible de la comprendre, la parole mythique est néanmoins d'ordre initiatique --elle permet en principe toutes les mytagogies--: pour "savoir", comprendre et répéter ne suffit pas, encore faut-il savoir réciter en respectant

¹⁾ Lévi-Strauss a aussi démontré ce paradoxe (1962 a et b, par exemple p. 141) qui a semé la confusion parmi des générations d'observateurs et d'anthropologues.

les formes¹⁾.

1) Et comment pourrait-il en être autrement puisque, nous l'avons vu, la mythologie est plus vraie que ses apparences empiriques?! Rien à faire donc avec le langage des sciences qui au contraire se fondent sur une adéquation, ou plutôt une disjonction, précisément réglée entre forme et fond: définies l'une par rapport à l'autre, elles restent absolument distinctes: entre la chute d'une pomme et sa description par Newton, le rapport n'est ni métaphorique (à l'évidence puisqu'il est analytique), ni métonymique (à l'évidence puisqu'il est aussi synthétique; ou si l'on veut, métonymique dans les deux sens, entre expérience et théorie), bref il n'a plus rien de rhétorique. La parole mythique au contraire, confond indissociablement forme et fond: les femmes ne sont du monde - du - bas que parce que Kawarimi les y rencontrent. Il n'y a là nulle question de croyance ou de foi animiste, cela tient à la nature même de la mythologie, à la structure de la parole mythique; les indiens ne "croient" pas plus à leurs mythes que nous ne "croyons" à la mécanique quantique. Si nous définissons leur rapport à la connaissance comme "religieux" c'est à cause d'une illusion due encore une fois à la réduction de la mythologie à un discours. Mythes et sciences sont radicalement opposés: la parole mythique est fondée sur la confusion entre forme et fond; c'est-à-dire exactement ce qui réduirait tout discours scientifique à néant, tant il est vrai que la quantité d'information qu'il transmet est directement proportionnelle à la précision de leur articulation; les sciences dites "exactes" (mathématiques, physique, chimie) sont même celles qui ont tenté de formaliser ce rapport dialectique. Implicitement les sciences sont toujours basées sur deux langages (ce que nous appelons la forme), d'une part la langue naturelle et d'autre part un langage conceptuel particulier qui ne saurait exister sans l'écriture; en effet seule l'écriture permet l'adéquation de leur forme à leur objet, ou pour mieux dire l'élaboration de cet ajustement ("la construction de l'objet"), car elle permet de définir et de constituer précisément la signification de leurs propositions; signification relativement "arbitraire" du reste puisqu'elle tient sa précision de conventions d'écriture. Aussi contrairement à Lévi-Strauss et à moins que "la science" ne soit quelque chose de très vague (et d'antérieur à la Renaissance), nous pensons que magie et parole mythique diffèrent aussi bien "en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels ils s'appliquent" (Lévi-Strauss, 1962 b, p. 21). Au reste on ne voit pas que l'on puisse aborder aussi bien "le suprêmement concret" et le "suprêmement abstrait", "les qualités sensibles" et "les propriétés formelles" (idem, p. 356) en ne changeant que le lexique... ou la grammaire (?), ou les deux, sans changer leur rapport, c'est-à-dire la nature même de leur langage. De toute façon, pour peu que l'on ne considère plus "la science" mais l'activité scientifique, elle n'est ni plus ni moins que le produit (direct et indirect, social et individuel) de la division sociale du travail. Elle suppose une fragmentation de la vision sociale du réel et du monde en religions, philosophies, histoires, rationalisations "scientifiques", etc., assortie nécessairement de discours idéologiques destinés à estomper les contradictions... Distribution complexe donc, produite par la division des pratiques sociales (plus ou moins complémentaires) de chacun issue de la division sociale du travail. Dans cette perspective (de nature évolutionniste), et pour autant qu'on les définisse précisément, la mythologie est absolument exclusive de l'idéologie, et pour les mêmes raisons exclusive aussi de toute "pensée".

Fin de la note page suivante.

Ayant constitué les référents des systèmes, peut-être pouvons nous maintenant tenter d'en dégager le sens. Deux cas peuvent se présenter: on peut d'une part essayer d'en découvrir le sens externe, ou d'autre part en considérer les significations internes; nous commencerons par cette dernière possibilité.

Mettre en rapport les référents internes est évidemment une démarche de nature "structuraliste", puisqu'on veut élaborer le système de leurs relations en renvoyant le mythe à lui-même. A nouveau deux possibilités alors se présentent: d'une part une représentation à tendance transformationnelle, si l'on peut dire, et d'autre un procédé totalement formaliste. Voyons tout d'abord ce dernier. Partant du modèle proposé par Greimas (1970, pp. 185-230) nous nous sommes diverti à déterminer "le découpage en séquences", "la transcription des unités narratives et des séquences", l'identification des "actants", etc. et nous avons bel et bien obtenu un "message structurel"; nous épargnerons pourtant au lecteur le détail de ces opérations aussi complexes que fastidieuses...car finalement même si nous avons aussi obtenu un joli tableau de "la structure du message", nous n'avons strictement rien appris sur le mythe, ni sur son contenu, ni sur Kawarimi, ni sur aucune de ses significations, du moins nous n'avons rien appris que nous ne sachions déjà avant même d'en avoir entrepris l'analyse. Asséchée, la parole mythique, une fois de plus considérée comme un discours, en ressort totalement appauvrie (elle a perdu toute valeur ethnolo-

Suite de la note de la page précédente:

ou formulation scientifique: celle-ci n'apparaît pas sans division sociale du travail. Les sociétés sans division sociale du travail --si l'on peut dire, puisqu'il existe toujours au moins une division sexuelle--et les modes de production à division du travail généralisée sont parfaitement antagoniques: c'est même pourquoi les "sociétés primitives" peuvent se préserver d'une généralisation des différences individuelles. Nous reviendrons sur ce sujet. Dans un travail récent (1977) Goody fait de manière empirique et quelque peu simpliste, dépendre l'évolution des connaissances de l'introduction de "l'écriture" (literacy). Nous lui ferons les mêmes reproches qu'à Lévi-Strauss: d'une part il n'y a pas plus d'"écriture" qu'il n'y a de "science" en soi et idéalistement; et d'autre part, à cause justement des liens entre connaissances et division du travail, l'introduction des modes de notation n'est pas la cause mais la conséquence --puisqu'il faut parler ainsi-- de l'évolution des connaissances: pour qu'une information puisse être "écrite", c'est-à-dire inscrite ou notée, il faut d'abord et évidemment que sa formulation ait atteint un stade d'abstraction particulier et adéquat... Comment formaliser la chute du mutum (1811) ou le trajet de la flèche qui l'atteint (1809)?

gique sans aucune contrepartie) et le résidu qui en subsiste est si formel qu'il pourrait, semble-t-il, représenter n'importe quel mythe ou légende; bref à la fin du traitement on en sait moins qu'au début. Néanmoins sans nous décourager pour autant, nous avons alors songé à une autre tactique, consistant à combiner nos sous-systèmes entre eux pour reproduire la situation décrite par Greimas (1970, p. 15): "Le sens, en tant que forme du sens, peut se définir alors comme la possibilité de transformation du sens."(souligné par l'auteur). Ainsi le système global du mythe serait le signifiant de celui des séquences, lequel à son tour serait celui des images mythiques, lequel à son tour serait celui... de quoi? Ou inversement peut-être: le système des images mythiques serait le signifié de celui des séquences, qui à son tour serait celui du système du mythe...? Comme on pouvait s'y attendre, la récurrence ne fait que déplacer le problème à l'extérieur de son objet; après Charibde on ne fait jamais que tomber dans Scylla!

Si nous avons pris la peine de mentionner une aussi pauvre méthodologie, ce n'est, on s'en doute, pas à cause de sa conception, mais bien parce qu'elle est représentative d'un courant structuraliste formaliste assez important; si gonflé en effet que soit le positivisme de Greimas, si raide soit son empirisme, c'est encore l'un des moins lourds --cf. par exemple les auteurs de la collection éditée par Jason et Segal (1977)--; l'erreur est toujours de croire que parce que le sens est dans une certaine mesure générateur de syntaxe, il peut s'engendrer de lui-même, comme par méta-miracle (cf. Greimas, 1970, pp. 7-38 et 157-183, et pour un point de vue critique, Todorov, 1966, pp. 5-23)¹⁾. Aussi pour analyser n'importe quel discours (mythe, roman, proverbe, etc.), se cramponne-t-on à "la conception saussurienne du langage", à chaque difficulté se précipite-t-on sur "le signe", sans voir que, ce faisant, d'une part

¹⁾ Tout se passe comme si ces auteurs avaient une peur bleue du sens, non seulement de la signification sociale d'un geste ou d'un texte (cf. Greimas, 1970, p. 35), mais encore plus de l'erreur, de sa possibilité; ils semblent tout faire alors comme s'ils voulaient l'exorciser... Comme s'il était radioactif et qu'il faille craindre la contamination, ils ne cessent alors de le transvaser, de vieilles formes dans de nouvelles, sur lesquelles ils collent de savantes étiquettes, inventant des terminologies sophistiquées et reculant le plus possible toute confrontation avec le réel.

on s'écarte radicalement de la véritable conception saussurienne du langage, mais aussi qu'on réduit "le langage" à une langue -opposée à parole- de plus en plus idéaliste et abstraite, de plus en plus vide (de sens) et formelle. Inventer une méthode, n'importe quelle méthode, ne suffit malheureusement pas à résoudre les problèmes, à changer les réalités.

Cependant, il existe encore un autre moyen de constituer les significations internes, c'est l'énumération systématique des relations structurant le mythe. Il s'agit donc d'une combinatoire qui, malgré nous, dirons-nous¹⁾, revêt les apparences d'un modèle génératif (cf. Chomsky, 1965; nous verrons pourquoi un peu plus loin). Cette conjonction a pourtant au moins l'avantage de montrer clairement que notre démarche n'a absolument rien à faire, de près ou de loin, avec la constitution d'un corpus; on aura du reste remarqué qu'il est bien rare que nous nous laissions aller à considérer le mythe comme un "discours". Au risque de paraître naïf et prosaïque nous pensons qu'il faudrait envisager les liens entre unités des divers systèmes non pas tant comme des relations (d'un archi-système structuraliste) que plutôt comme des rapports. Si l'on refuse en effet de traiter la parole mythique comme un produit fini immuable et, dès lors qu'elle est enregistrée, comme un objet consignable pour l'éternité dans des archives ethnographiques, mais qu'au contraire on la considère véritablement comme une activité destinée à engendrer une vision du monde et par là à recréer la réalité sociale qui en découle, alors on ne peut plus se contenter d'une description figée (plus ou moins positiviste), ni d'un découpage et d'une classification structuraliste. Plus qu'un système d'éléments et de relations, le mythe doit être regardé comme un système de règles. Règles internes: par exemple comment démarrer un mythe, comment le terminer, comment passer d'une séquence à une autre, comment y intégrer les animaux et les choses du réel, etc.? Le tout dépendant alors de règles externes: comment le mythe découpe-t-il l'environnement, comment construit-il la réalité Yukuna, comment à son tour celle-ci interfère-t-elle avec celui-là, etc.?

¹⁾Malgré nous...autant dire malheureusement car cette relative parenté avec la linguistique chomskyenne nous gêne. En effet dès le début nous étions fermement décidé à ne rien emprunter à aucun modèle méthodologique, du moins consciemment, pour éviter le plus possible les inconvénients habituels de l'importation de dispositifs tout faits et pour ne pas tomber à notre tour dans les travers d'un nouveau "ready-made" épistémologique.

En ce sens nous ne reculons pas devant certaines questions essentielles et par conséquent devant la possibilité de l'erreur. Ainsi, pour que la cohérence soit complète, faut-il que chacune des parties éclaire le pourquoi et le comment du reste du système, atteignant finalement la société Yukuna elle-même. Bien qu'autonome, c'est là une propriété nécessaire à sa fonction, ne pouvant être indépendante du reste du système social qui lui donne sens et naissance; elle n'en est qu'un rouage, ou mieux un des moteurs.

Une fois de plus on bute ici devant la difficulté majeure de l'interprétation des mythes et par delà, probablement des faits de paroles cérémoniels en général: la signification d'un mythe ne se réduit pas au sens de ses parties, quelles qu'elles soient, de quelle manière qu'on les définisse dans leur ensemble ou en particulier. Dès lors le début de solution alternative que nous proposons est d'examiner le mythe non pas comme une donnée empirique ou à priori (cf. par exemple Lévi-Strauss: 1958, p. 240), mais de l'appréhender comme un système défini par ses limites, c'est-à-dire par des règles déterminant aussi bien son organisation interne que sa fonction sociale externe. Ainsi le fait que le mythe soit parlé a pour conséquence qu'il soit linéaire et orienté: ses limites seront donc définies pratiquement par un début et une fin de telle sorte que, quand bien même le locuteur commencerait en son milieu, tout ce qui précède sera en fait déjà nécessairement supposé. Les bornes du système du mythe sont ainsi comme des portes de départ et d'arrivée qui non seulement ont la vertu de déclencher et de stopper la parole mythique, mais encore celle de la faire contraster avec tous les autres faits de langage; en ce sens dans son entier le mythe forme bien un système fermé. A l'opposé, si l'on ose dire, les éléments singuliers (animaux, plantes, personnages, etc.) sont définis aussi bien par les rapports qu'ils entretiennent avec les autres parties du mythe, que par la réalité dont ils émanent; non seulement ils occupent une place et jouent un rôle spécifique dans la narration, mais ils ne cessent pas de procéder du règne du sensible. De cette façon il est alors possible d'introduire des corrélations imperceptibles entre des événements perceptibles (pour expliquer ou plutôt justifier par exemple l'alternance du jour et de la nuit, cf. 256-261), pour constituer ainsi, de part en part et de proche en proche, une vision totalement cohérente. Chaque élément fait donc partie d'au moins trois systèmes: d'une part en tant que monème si l'on peut dire, il est un signe du système

de la langue particulière d'où dérive son sens; il est ensuite élément du système du mythe; et enfin il désigne un trait générique de l'environnement physique. De cette manière, et même si empiriquement il n'apparaît que comme un signe linguistique, tout élément mythique prend valeur de symbole. Sa signification est à la fois plus large que son sens puisqu'elle évoque un contexte complexe, mais aussi moindre puisque par là, elle ne comprend qu'un aspect restreint du signifié du signe linguistique qui la supporte. En fait, comme nous le verrons, finalement "le mot c'est la chose".

L'ensemble intermédiaire des séquences, quant à lui, dépend entièrement des deux systèmes que nous venons de voir. Chaque séquence est d'une part un sous-système orienté du mythe, et d'autre part l'indication d'une configuration du réel. De là découle du reste des conséquences insoupçonnées, comme par exemple le fait que la définition des séquences ne peut se faire empiriquement et qu'elle dépend de ce que le locuteur ou l'auditeur veut signifier; ou encore que ce mode de représentation exclut par avance toute expression de nature paradigmatique, comme dans le formalisme mathématique ou les sciences naturelles en général; ou même que toute explication prend la forme d'une justification linéaire (et plus ou moins vite tautologique), qui dans le cas des êtres vivants devient purement généalogique; etc.

Finalement métaphores et métonymies ne sont pas moins inséparables que sémantique et syntaxe: les métaphores n'existent jamais que métonymisées, si l'on ose dire, par la succession des séquences, et, réciproquement les métonymies n'apparaissent que par métaphorisation, c'est-à-dire en vertu d'une représentation symbolique de la réalité.

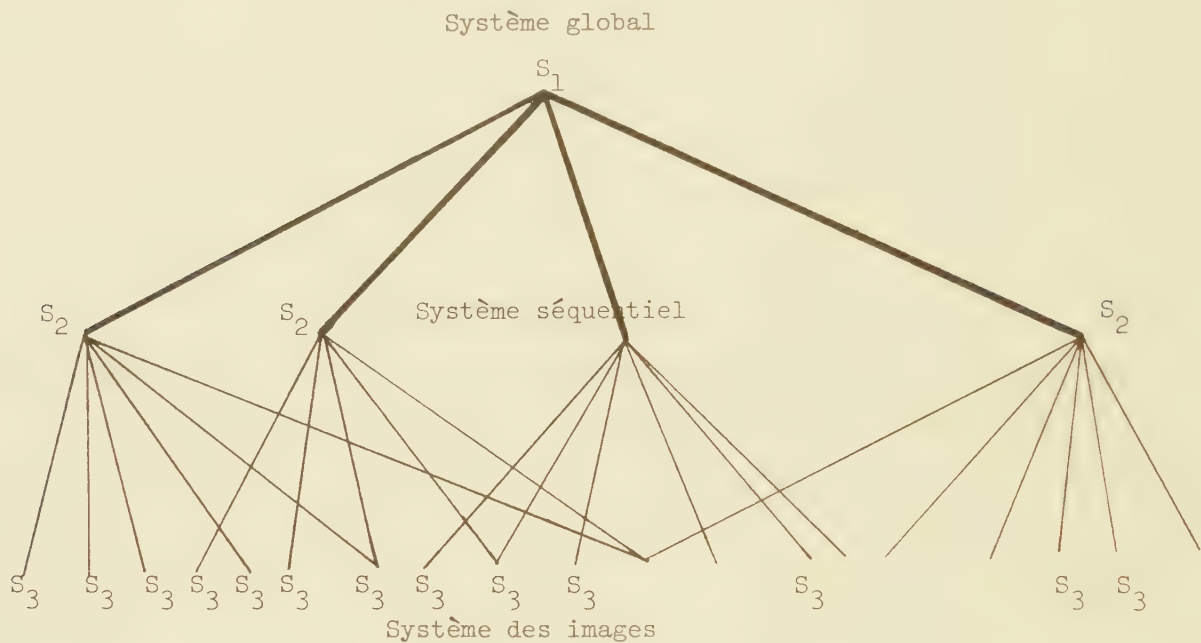
Si pourtant on veut négliger ces processus et s'en tenir à un point de vue strictement formel, on obtient la structure suivante:

Si l'on désigne chacun des systèmes par les chiffres 1,2,3, et par des tirets les relations entre leurs éléments, cela donne la liste qui suit. (voir figure ci-dessous):

- 1-1. Relation d'identité.
- 1-2. Relation d'équivalence.
- 1-3. Relation d'équivalence composée.
- 2-1. Relation d'inclusion.

- 2-2. Relation d'ordre.
- 2-3. Relation d'équivalence.
- 3-1. Relation d'inclusion composée.
- 3-2. Relation d'inclusion.
- 3-3. Relation réciproque.

Que l'on figurera de la manière suivante:



Comme on pouvait peut-être s'y attendre, on obtient une grammaire syntagmatique caractérisée par les propriétés suivantes:

- a) Une relation d'ordre en S_2 qui rend compte de la dimension syntagmatique.
- b) Des rapports entre unités de nature différente en S_2 et S_3 .
- c) Une structure vicariante S_1, S_2, S_3 qui donne son unité au mythe et qui le distingue d'autres mythes et d'autres formes linguistiques.

La première propriété est certainement la plus féconde. Comme on l'a vu, c'est elle qui donne sa particularité essentielle à la parole mythique. Un tel modèle est transformationnel en ce sens qu'il permet de définir avec précision une base de comparaison. En effet:

Soit U et T deux mythes. Soit $x-2, x-1, x$, etc. $\in (U_2)$ la série des séquences de U. Soit $y-2, y-1, y$, etc. $\in (T_2)$ la série des séquences de T. Hypothèse:

$\forall x(U_2)$ semblable à $y(T_2)$, il existe une configuration $x-1$ semblable à une configuration $y-1$.

L'hypothèse porte évidemment sur la détermination de la nature des "configurations" (relativement à l'identification du rapport "semblable à"). Par exemple la conjonction de 1800: (...)---(Hipu'u chasse)-&-(Hipu'u pêche)---(Déluge), permet de poser la question ---(?)-&-(?)-&-(?)---(Déluge), pour tout autre mythe de la même mythologie ou même d'un autre système mythique.

Il est aussi intéressant de noter que l'on parvient à une grammaire syntagmatique à partir du moment où l'on se met à considérer la dimension sémantique du mythe. On aurait pu cependant s'y attendre dès que, partant de nos trois systèmes l'on n'ait au fond rien fait de plus que formaliser des relations de nature syntactique. La question de la signification structurale du mythe semble pourtant maintenant plus claire: il n'est vraisemblablement pas possible de s'appuyer sur la syntaxe pour en découvrir la structure sémantique; la parole mythique n'est pas une "langue" ou plutôt un langage formel et la détermination --ou encore le sens-- de ses unités n'est jamais simple; non seulement elles entrent et se combinent différemment dans l'ensemble (selon le (sous-)système considéré), mais de plus, elles restent constamment soumises à de multiples et puissantes contraintes externes. En ce sens on peut dire, suivant Saussure, qu'elles sont tout sauf "arbitraires" et univoques (Saussure, 1972, p. 157 et 106); bref elles n'ont rien de commun avec les "signes" saussuriens. Ceci acquiert évidemment une certaine importance lorsqu'on tente d'étendre le modèle linguistique aux faits de mythologie. Notre propos n'est certes pas ici de faire la critique des structuralistes, ou même seulement de l'analogie de la langue sur laquelle ils se fondent, chacun à leur manière; disons alors simplement qu'en usant d'une métaphore dont le plus souvent ils ne maîtrisent pas totalement les références épistémologiques, ils glissent insensiblement du postulat implicite que "la langue est une forme et non une substance" (Saussure, p. 169), au privilège de la forme sur le reste, puis par suite, cherchant à former des unités et des relations, à la constitution de signes combinatoires, ou du moins de ce qui pourrait en tenir lieu. Pas étonnant dès lors que François Wahl puisse croire que: "... le signe est au terme d'une

série de réflexions, en train de basculer du côté du signifiant, dont on souligne la PRIMAUTE." (Ducrot & Todorov, 1972, p. 438. Souligné par l'auteur); en fait il s'agit là d'une illusion de perspective, que Saussure semblait même avoir prévue de façon presque prémonitoire¹⁾. On peut du reste, pour éclairer ce point, reprendre sa comparaison favorite de la feuille de papier (idem, p. 157): on voit alors que dans le mythe le recto et le verso ne correspondent plus du tout, non seulement parce qu'il y a plusieurs systèmes, mais encore parce que leurs éléments ont des référents multiples --c'est ce que Benveniste appelle "la signifiante sémantique", (cf. 1974, p. 64)--, si bien qu'en découpant le papier selon l'ordre syntactique, on détruit l'organisation sémantique; si l'on veut continuer la métaphore, il faudrait comparer le mythe à une page imprimée: en y découpant un texte, on a toutes les chances d'amputer l'image qui se trouve peut-être au revers, et réciproquement si l'on suivait les contours de l'image, le texte à l'avant deviendrait incompréhensible; sans parler du texte et de l'image qui se réfèrent probablement non seulement au reste du livre ou du journal, mais aussi bien sûr à la réalité extérieure. Bref, la mythologie n'est certainement pas constituée que de "différences" (cf. Saussure, 1972, p. 166). Mais tout cela n'a pas résolu notre question originelle du statut de la réplique de Kawarimi à son cousin Hipu'u (1730). Il nous faut donc revenir une fois de plus à la parole mythique.

Si l'on y regarde de plus près, on trouve en effet des signes auxquels on n'a peut-être pas assez pris garde et qui rompent le récit aussi nettement que notre formule de 1730: ce sont les onomatopées (78, 97-104, 127, 138, 140, 158, 164, etc. etc. On remarquera la fréquence). Innombrables, elles ponctuent le mythe de manière tout à fait caractéristique et sont une source inaltérable de plaisir pour l'audience: on reconnaît le (bon) conteur à son style onomatopéique aussi bien qu'à sa bonne mémoire. Ainsi sont-elles indiscutablement le fait du narrateur, de sa performance, bien qu'en même temps, néanmoins elles fassent aussi partie de la narration et de ce que les apprentis doivent mémoriser, même si ensuite, lorsqu'ils "sauront" le mythe, ils auront tout loisir de broder à leur convenance. Dans les onomatopées, parole individuelle et parole sociale se confondent donc de manière totalement indissocia-

¹⁾ "L'entité linguistique n'existe que par l'association du signifiant et du signifié; dès qu'on ne retient qu'un de ces éléments, elle s'évanouit; au lieu d'un objet concret, on n'a plus devant soi qu'une pure abstraction. A tout moment on risque de ne saisir qu'une partie de l'entité en croyant l'embrasser dans sa totalité;" (idem, p. 144).

ble: il n'y a plus apparemment que la parole mythique; performance et "message" s'identifient. C'est ce que nous avons appelé l'aspect performatif du mythe, c'est-à-dire ce qui en fait justement une parole: il n'existe que parlé, que lorsqu'il est récité; autrement il n'est guère plus qu'une sorte de référent magique et abstrait: la confiance dans les héros mythiques et la croyance dans leur existence révolue. Le mythe n'existe que parce que le locuteur se l'approprie et en fait sa propre parole; c'est pourquoi performance, expression et contenu sont parfaitement indiscernables; il n'y a que les observateurs qui grâce à leurs magnétophones et leurs carnets de notes parviennent à en faire des pièces de "littérature orale" (!).

Si la plupart des théories mythologiques ont failli, c'est parce qu'elles cherchaient à déterminer, soit en quoi son "information" était différente d'autres messages (contenu), soit en quoi son "discours" différait d'autres faits linguistiques (formes), soit encore les deux, sans toutefois saisir que tout cela ne constituait qu'une seule et même réalité. En cela, ils se montraient surtout victimes de leur logocentrisme, si l'on peut dire, c'est-à-dire de la séparation abstraite de la "pensée" et de "l'expression", illusion commune au rationalisme dialectique aussi bien qu'à l'empirisme analytique. Et pourtant l'interprétation ne cessera jamais de faire problème puisque pour comprendre on ne peut éviter de rapporter, de comparer, de combiner. En dépit des apparences néanmoins, le mythe n'est pas vraiment un fait de communication --ou s'il l'est, ce n'est que pour les enfants et les étrangers qui le reçoivent pour la première fois--; ce n'est ni pour "l'histoire", ni pour l'intrigue qu'il est raconté et répété, mais, mis à part le plaisir de la narration, surtout pour poursuivre la tradition, (pour "faire comme nos pères" avoue mon informateur), préservant par là l'ordre universel et assurant l'avenir; bref pour "savoir" le monde.

Les onomatopées sont donc des sceaux marquant inaltérablement la parole mythique: ils évoquent et se réfèrent directement à leurs correspondants réels échappant du même coup aux trois systèmes; fusionnant d'un trait leurs référents, ils les traversent de part en part. C'est alors que, continuant cette perspective, on découvre encore d'autres signes qui, de même manière, court-circuitent les systèmes et transcendent leurs significations: ce sont les imitations de

chants et de langues étrangers (par exemple les animaux en 637, 665, 678, 685, 689, ou même le bruit de l'araignée (muette) 989-997; etc. etc.). Bien que ce ne soient pas là de véritables onomatopées et que ces imitations soient plus proches de la narration, elles sont cependant de même nature que les sceaux puisqu'elles ne renvoient finalement rien qu'au mythe --même si c'est pour signifier que ces paroles nous échappent-- et n'ont aucun sens en dehors de lui: elles ne font que montrer la différence infranchissable qui désormais sépare les animaux des humains. Néanmoins, de ce fait et au contraire des onomatopées, elles semblent surtout dépendre des séquences; elles n'ont en effet d'existence que par les épisodes. Elles se rattachent donc différemment à la parole mythique: elles ne représentent leur objet que parce que, dans leur contexte séquentiel respectif, elles sont en rapport direct avec leur producteur, avec leurs auteurs (les participants au Bal des Animaux); si ce n'était le cas, la signification ou la fonction de ce charabia resterait bien sûr à jamais ignorée. (Il est par ailleurs intéressant de noter que, puisque le mythe est parlé, dès qu'il cesse de reposer sur la langue (et sa double articulation), la seule forme d'expression qui reste est le bruit...). Ainsi parce qu'à chaque fois elles indiquent quelque chose de précis, nous appellerons ces marques des indices¹⁾. De fil en aiguille nous découvrons alors pour chaque système des signes particuliers qui transgressent les règles de la signification linguistique.

Pas besoin maintenant de chercher longtemps pour découvrir que Kawarimi constitue lui aussi, une de ces singularités, bien que, se trouvant associé avec l'ensemble du premier système: il n'existe que par son propre mythe qui, réciproquement, ne saurait exister sans lui; son référent externe se confond avec son référent interne, ou pour mieux dire... dans le système social Yukuna, sa fonction est d'être le héros de son propre mythe; aussi n'est-il jamais désigné autrement que par son nom propre, qui

1) On aura probablement deviné que nous reprenons à notre manière la distinction inaugurée par Peirce entre icône, indice et symbole (cf. The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. C. Hartshorne, P. Weiss, A. Burks ed., Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958. Cf. p. ex. vol.1, sect. 372). Nous n'avons fait que remplacer icône par le terme de sceau qui nous semblait plus approprié pour rendre l'idée de Peirce ("a sign which stands for something merely because it resembles it." Vol.3, sect 362). Le sceau représente donc une marque ou un "signe" pour lequel la relation entre référence et manifestation est biunivoque. La parole mythique se caractérise par le fait qu'entre sceau et symbole, en passant par l'indice, la différence n'est pas vraiment de nature, mais de degré.

de ce fait sert d'indice pour le mythe tout entier; les Yukuna eux-mêmes n'en parlent pas différemment, c'est toujours "l'histoire (ou le mythe) de Kawarimi...". En d'autres termes celui-ci n'existe que dans la parole mythique; il n'a de sens que pour ses locuteurs et leur audience; il n'a pas d'autres références: il court sur le fil de la parole et ne fait que la suivre (ou si l'on préfère, la pousser comme une pelote devant lui: opérateur performatif ou performateur, c'est tout un) et l'on comprend que l'on puisse jouer sur les mots et appeler son mythe "la parole de Kawarimi"! On saisit aussi la raison de ses ambiguïtés, les équivoques concernant son identité que nous avons rencontrées: Quelle figure est-il? Est-il personnage littéraire? Héros? Sujet Yukuna exemplaire? On voit qu'en fait il est le mythe, si l'on peut dire, il assure sa continuité non seulement dans la forme, comme une vague, mais aussi dans le fond: séquence après séquence, il devient en quelque sorte la personification des rapports domestiques; ils dévoilent les relations que les hommes (et les animaux) entretiennent quotidiennement entre eux et les uns avec les autres; bref il est si indiciel, pourrait-on dire, qu'il en devient symbole. D'une part il connaît le monde: devenant le protégé de la lune, il accède à l'univers privé des animaux, avec les grues c'est celui des oiseaux voyageurs, etc. et ainsi de suite... Ce qui explique ses continuelles transformations; mais d'autre part, derrière ces apparences fugitives, il est toujours là avec ses éternels problèmes, qui se refuse à jouer le jeu social: il détruit la relation qu'il a avec son frère, qui détruit la relation qu'il a avec sa femme, qui détruit la relation qu'il a avec sa belle-soeur, qui détruit la relation qu'il a avec les femmes en général, qui détruit la relation qu'il a avec sa demi-soeur, qui détruit la relation qu'il a avec son beau-père, qui détruit finalement la relation avec sa mère... C'est sa raison d'être. Raison négative s'il en est, et si contrastive, si l'on ose dire, que son manque de sociabilité en devient un procédé sémantique: ne conçoit-on pas plus clairement ce dont on pourrait être privé? Sa forme symbolique lui permet de prendre une infinité de significations. C'est aussi pourquoi le rapport du mythe à la réalité Yukuna est d'ordre métaphorique; qu'on invoque seulement son nom, par exemple lors d'un rituel, et toute la part du monde qu'il symbolise sera aussitôt évoquée.

Bref Kawarimi est un indice parfait et, partant, tout ce qu'il montre est parfaitement indiqué: il n'est jamais mis en question. Il ne fait donc rien de plus que pointer la réalité, en révélant ce qui arrive logiquement lors que

les formes des rapports sociaux ne sont pas respectées. Il ne saurait être mis en cause, il ne fait au fond qu'obéir à son destin; d'où cette impression de passivité foncière, comme s'il fût par nature, ou par définition, irresponsable. Pas plus qu'il n'est, nous l'avons vu, une question de vérité, le mythe ne parle de responsabilité: "C'est comme ça parce que c'est comme ça!" disent les Yukuna. Et en effet, par lui-même un symbole n'a pas de signification, il est (relative-ment) conventionnel, et toujours il lui faut le support d'un indice --ou qu'il soit indiciel lui-même-- pour pouvoir fonctionner. (C'est aussi la conclusion de Peirce, cf. vol. 4, sct 56). Or il existe néanmoins des situations où Kawarimi sort complètement de son inertie, comme si soudain il voulait se déclarer lui-même, en devenant pour un moment un sujet à part entière, le temps d'une réplique... Car on l'aura deviné, il s'agit enfin de notre déclaration de 1730; c'est en effet exactement le genre de paroles qui donne à Kawarimi un aspect véritablement humain et qui fait finalement de lui un symbole réel; sans cela, et à force de transformations, il ne serait jamais qu'un simulacre. Aussi cette exclamation n'est-elle qu'un cas particulier, et on trouve de multiples exemples de formules contrastant pareillement avec l'arrière-plan du récit (cf. 17, 208, 495, 509-528, 742, 805, 927, 1105, 1425, 1432, 1730, 1851). Même plus: si l'on observe les endroits où elles apparaissent, on constatera qu'elles marquent toutes inmanquablement une articulation principale du mythe: l'insulte du début, la querelle avec Maotchi, les femmes du monde-du-bas, le malheur des animaux, (le préa, le plus petit de nos ancêtres), le retour de Kawarimi, les géants du monde d'en haut, la rencontre d'Hipu'u et finalement l'aboutissement. Elles coïncident exactement avec les tournants de la narration: notre monde, monde-du-bas, monde d'en haut, bout du monde, et constituent aussi, du même coup, de très précieux jalons pour la mémorisation. Tout est donc cohérent, et pour peu que l'on pousse assez loin, il n'y a pas de problèmes qui ne reçoivent de réponses; si bien des traits peuvent de prime abord paraître arbitraires, ils finissent cependant toujours par se résoudre dans la fonction sociale du mythe. Rien d'étonnant alors à ce qu'en fin de compte le sens même de Kawarimi se reflète dans le processus le plus concret de sa mémoire; double reflet même, car si ces paroles clés sont essentielles, rien n'empêche par ailleurs que chaque locuteur (et auditeur) constitue ses propres balises mnémoniques. Sceaux, indices et symboles, tout sert à l'unité de la parole mythique. La boucle est cette fois bouclée: nous avons vu comment la syntaxe mythique pouvait produire une causalité métonymique, nous

découvrons maintenant comment sa sémantique la fait vivre¹⁾.

Le mythe est un. La force de son unité lui vient non seulement, comme on l'a vu, de l'articulation de ses parties (et de ses systèmes) les unes sur les autres, mais aussi et surtout de l'autonomie absolue qui règne entre règles et sens, de la liberté entre code et message. Contrairement à ce que l'on imagine souvent, on ne saurait déduire aucune signification des "structures", si bien que comme les formalistes (et certains structuralistes), on peut se perdre dans la syntaxe sans jamais connaître la vérité d'une correspondance complètement significative et univoque, ou, au contraire, comme les historiens des religions, les psychanalystes et autres interprètes, errer dans les labyrinthes sémantiques sans jamais découvrir la certitude d'une figure distincte et univoque. Tout flotte, de telle sorte qu'à la fin l'observateur lassé et désenchanté, ne peut plus compter que sur lui-même: il n'est sûr que de ce qu'il pense et que de ce qu'il comprend²⁾. C'est que le mythe n'est pas un objet très objectif! Il n'est que parole et n'a aucune existence en dehors d'elle, sinon bien sûr dans la mémoire individuelle et dans la subjectivité personnelle de ses usagers. Les analystes qui implicitement (ou délibérément, "parce qu'on ne peut pas faire autrement..." disent-ils) commencent par en faire un texte, une réalité écrite ou une expression litté-

¹⁾ Sur ce point aussi l'écart entre notre méthode et celle de Lévi-Strauss est fondamental. On pouvait du reste s'y attendre, étant donnée notre divergence précédente sur la syntaxe; on n'imagine pas en effet de grammaire sans aucun lexique, ou l'inverse. Mais si essentielle soit la différence, elle ne prête cependant pas à commentaires, dans la mesure où l'auteur des Mythologiques ne parle que rarement de sémantique en soi, et en tout cas jamais de la manière théorique et systématique dont il use en traitant de questions structurelles. Les rares fois où il étudie des héros mythiques de façon relativement continue et syntagmatique (Oedipe, cf. Lévi-Strauss, 1958, chap. XI; et Asdiwal, cf. Lévi-Strauss, 1973, chap. IX), c'est en fait pour en extraire une succession de rapports d'ordre paradigmatique, si l'on peut dire. L'absence de discussion sur ce point vient donc probablement de la perspective méthodologique, d'où le recours absolument nécessaire à d'autres variantes. Néanmoins cette solution, cette sorte de stratagème, ne saurait vraiment remplacer l'approche sémantique, tant il est vrai qu'il ne s'agit pas seulement de signification interne ou conceptuelle (abstraite), mais bien plutôt de la fonction sociale du mythe et de son rapport au reste du système social général.

²⁾ On trouvera une belle description de ces difficultés dans Lévi-Strauss, 1964, pp. 9-22, et sur un autre registre pp. 22-40.

raire, etc. etc. s'engagent dès l'abord dans des complications et des obscurités dont ils ne sont pas près de sortir, si l'on ose dire¹⁾. On retrouve donc un de ces paradoxes, (souvent notés par Saussure en parlant de la langue), sur lesquels on tombe si fréquemment lorsqu'on s'attache à déchiffrer le mode d'existence des populations sans division sociale du travail: d'une part pris en soi et de l'intérieur, le mythe est plein de manifestations arbitraires et d'invraisemblances²⁾; mais d'autre part, considéré dans sa fonction sociale et de l'extérieur, il semble parfaitement arrangé, délibéré, voire programmé, et en tout cas très "fortement" cohérent (comme on dit en logique). Cela implique très précisément que les limites du mythe --et du même coup ses règles internes-- soient tout à fait déterminées; en d'autres termes, les possibilités créatrices et figuratives du champ mythologique dépendent justement de son indépendance par rapport au reste du système social: il sera d'autant plus fonctionnel qu'il est mieux délimité, d'autant plus essentiel à la structure sociale qu'il se distingue du reste de l'organisation sociale. Contrairement à l'idéologie et au discours politique ou juridique par exemple, la mythologie ne fonctionne en quelque sorte que parce qu'elle ne parle pas directement de la société ou elle prend sa source, c'est-à-dire, comme nous allons le voir, parce qu'elle s'oppose foncièrement à sa culture; cela permet de différencier les prémisses de l'ordre social --ce que nous appellerons théoriquement plus loin le consensus-- de ses problèmes de fonctionnement³⁾. Dans une société

1) Cette approche caractérise toutes les méthodologies positivistes et peut même servir critère d'identification: est positiviste toute méthode qui réduit a priori, les mythes et plus généralement toute manifestation de nature symbolique à un texte, à une inscription qu'il s'agirait alors de lire ou d'interpréter.

2) Il ne s'agit pas bien sûr d'arbitraire (du signe) linguistique mais d'arbitraire mythique --identifiable dans les trois systèmes: dans le découpage global, dans l'arrangement séquentiel et dans les images mythiques--. Par exemple si l'ara est choisi pour recueillir Maotchi ce n'est pas parce qu'il est un oiseau, un perroquet, etc. (il n'est pas seul en ce cas...), mais pour des raisons qui appartiennent et renvoient au système mythique lui-même. Comme l'a montré Saussure, cette manière d'arbitraire permet d'isoler chaque élément avec une grande précision (significative), c'est-à-dire qu'il donne justement la possibilité de constituer un système génératif (cf. plus haut).

3) Ne pas parler directement de son objet est la seule chose peut-être que le mythe partage avec la littérature --ce qui bien sûr est une belle source de confusion!--. C'est du reste pourquoi sceaux et indices, qui eux sont un reflet direct de la réalité, ont un si grand pouvoir. (Les symboles sont plus complexes car ils jouent justement sur leur double nature.)

à faible division du travail, on peut s'attendre à ce que toutes les manifestations sociales prennent un tour instrumental (cf. Marx, 1965, p. 273), ainsi en sera-t-il aussi du mythe; son utilité et son utilisation dépendra donc très exactement de l'acuité de ses formes¹⁾. Nombreux sont les faits qui permettraient de corroborer ces observations, mais le plus frappant est certainement la fonction unitaire de la parole mythique: en effet si considérables que puissent être les variations apportées par les locuteurs, pour peu évidemment qu'ils respectent l'ordre métonymique des séquences, elle sera toujours entendue de la même manière --ce qui ne veut pas dire identiquement écoutée à cause des différences subjectives de tous ordres (mémoire, préoccupations, etc.--); c'est ce qui permet aux Yukuna de se définir socialement par le moyen de leur mythologie, non pas tellement qu'ils y trouvent une image (possible) d'eux-mêmes, mais surtout parce que de sa "propriété", comme disent parfois les Yukuna, dépend leur identité sociale, c'est-à-dire leurs rapports aux autres groupes exogames, aux autres maisons et dans celles-ci aux autres foyers, etc. Bref il permet, ou plutôt justifie, toutes les dif-

¹⁾C'est justement parce que les structures de la mythologie (et on pourrait en dire autant de la langue) sont indépendantes de celles de la structure sociale qu'elle peut produire une infinité de significations. Le contraire entraverait ses possibilités...

Suite de la note de la page précédente:

Au cours des siècles le style épique en tant que genre a donné lieu à d'innombrables définitions et discussions. Peut-être voyons-nous maintenant mieux pourquoi. Fondé sur la geste de héros, il se caractérise par un double rapport: d'une part les héros sont indiciels du monde dans lequel ils existent; l'épopée réduit tout à sa perspective; mais aussi ils sont symboliques en ce sens qu'ils déclinent explicitement ce qui fait leur identité (ou leur personnalité); ils sont performatifs par rapport à eux-mêmes, (cf. plus loin). C'est la une première articulation qui s'emboîte dans un rapport plus vaste: toute pièce épique est toujours dotée, en ouverture ou en fermeture (ou encore souvent les deux), d'une partie performative où sont décrites les intentions du poème; chez Homère ou Rabelais c'est évident, dans Moby Dick de Melville l'introduction est réflexive, chez Céline elle est totalement subjective, etc. Si bien que sa fonction sociale est exprimée et développée dans le texte lui-même. C'est la seconde articulation. Ainsi à la référence des personnages à leur existence, correspond la référence du récit au système social qui l'engendre; traditionnellement ils se fondent dans l'introduction ou la conclusion, mais cela peut être aussi au cours du récit. L'erreur des critiques a toujours été de ne jamais référer, sinon par impressionnisme idéologique ou subjectif, le texte à son auditoire, de ne jamais décrire objectivement et avec précision le rapport du récit (et non pas l'Auteur, fût-il "producteur" à son audience (qui n'est pas le Lecteur).

férences sociales entre groupes, entre langues, malocas, etc. Une fois de plus on retrouve cette caractéristique essentielle de la parole mythique de se poser comme fondement de la réalité¹⁾.

Cependant, depuis que nous avons décidé de nous préoccuper du sens et de la signification du mythe et de là, depuis que nous avons dû recourir à ces références externes, nous n'avons plus cessé de nous trouver à cheval sur ces limites: tantôt examinant l'intérieur, tantôt scrutant l'extérieur, puisque pour être conséquent avec notre méthodologie et nos postulats, nous devrions déceler des confirmations de sa fonction sociale dans la parole elle-même. Aussi est-il temps maintenant de décrire plus précisément les mécanismes spécifiques qui tout en la délimitant, permettent la participation de l'audience. Le premier procédé est aussi simple qu'efficace. Il consiste à introduire et à conclure systématiquement le mythe de manière performative²⁾: à chaque fois le conteur déclare, à la première personne, ce qu'il va dire, de qui il va parler et en quoi "nous" --tous les Yukuna d'un même groupe exogame-- sommes concernés; ainsi dans notre cas par exemple, au début: "Je vais maintenant raconter l'histoire de Kawarimi. C'est une histoire du début des temps, ceux des premiers hommes et du début de nos temps, à nous les Matapi." (1-3), et à la fin: "Ici s'achève pour nous l'histoire de Kawarimi." (1855). Ainsi chacun, conteur ou auditoire, se trouve-t-il aussitôt concrètement et activement déterminé à la fois par une disparité (locuteur-assistance) et par une parité (le mythe sera le même pour tous). Bien que tout le monde sache toujours à quoi s'en tenir, cette ritualisation est absolument nécessaire, et sans cela le mythe ne serait pas "bien dit", pas ce qu'il doit être. Pour les mêmes raisons par ailleurs, comme nous le verrons, on retrouve tout aussi systématiquement cette pratique performative à l'ouverture et à la fermeture des rites eux-mêmes: les paroles d'adresse déclenchent le "parler dur", si souvent remarqué dans les rituels américains; le Maître de la cérémonie, les représentants des invitants et des invités redéfinissent alors leur identité commune et respective et le sujet

1) On mettra avantageusement ces faits en rapport avec la définition de la fonction phatique du langage proposée par Malinowski (cf. in Ogden & Richards, 1923). A l'évidence il existe une fonction phatique de la parole mythique que l'on pourrait probablement justement expliquer par cette confirmation de leur identité que les Yukuna y trouvent.

2) Nous suivons ici Austin qui le premier mentionne la notion de performatif: Un énoncé est performatif lorsque d'une part il se réfère à ce que le locuteur est en train d'accomplir, et que de plus l'énonciation est l'action qu'il est en train d'accomplir; p. ex. "je jure...", "je te promets que...", etc. Cf. Austin, 1962, lectures I-III.

du cérémoniel qui les réunit (cf. Jacopin, 1972); dans ce cas la transition performative n'est pas seulement individuelle mais collective --puisque'il s'agit de représentants de groupes--, non seulement parlée mais jouée --acted out comme on dit en anglais--, comme il se doit dans un rituel. Ces phrases signalent donc les limites de la parole mythique et de ses systèmes; elles sont par conséquent dedans et dehors, à l'intérieur et à l'extérieur de la mythologie, et cela non pas à cause d'une signification ou d'une formulation particulière, mais à cause de leur statut: elles expriment le rapport social créé par le mythe entre les participants de l'audience.

La parole étant linéaire, il a donc suffi de borner son commencement et son terme pour la délimiter. Si simple pourtant qu'il soit, ce mécanisme est trop strictement formel pour ne pas présenter des inconvénients; il supposerait en effet que l'on parte toujours du début et que l'on aille jusqu'au bout. Or, nous l'avons vu, il est fréquent que les Yukuna partant d'une contingence particulière, se réfèrent à une situation au milieu du mythe. C'est donc la preuve qu'il y a un autre procédé permettant d'y entrer plus ou moins en n'importe lequel de ses points¹⁾. C'est là qu'interviennent ce que nous appellerons des volteurs, c'est-à-dire des expressions qui doivent tout aux interlocuteurs²⁾, soit qu'elles se réfèrent directement à eux (p. ex. les pronoms personnels de première et seconde personne), soit qu'elles s'appuient sur la situation de l'énonciation (p. ex. dans les mots comme ici, maintenant, demain, etc. Cf. Benveniste, 1966, chap. XXI). Dans notre cas, les pronoms des passages performatifs que nous venons de voir, en fournissent un parfait exemple: ils définissent en effet exactement l'identité des participants, (je/nous). Mais il y a plus. Au fur et à mesure que le mythe se déroule, Kawarimi, nous l'avons vu, semble "nous" nier: il se distingue de plus en plus de la société

¹⁾ C'est probablement pourquoi les mythes ne sont pas dits très souvent d'un bout à l'autre. Sauf exception le même mythe n'est pas raconté plus de deux fois l'an. Il serait au fond toujours possible en pareil cas d'accentuer le formalisme jusqu'à ce qu'il devienne assez articulé (langage initiatique, langue secrète, etc.). Les exemples de cet ordre ne manquent pas, mais les Yukuna préfèrent une solution plus égalitaire.

²⁾ Il s'agit de la notion de shifter, néologisme introduit par Jakobson (cf. 1963, chap. IX) à la suite de Burke et que Ruwet a traduit par embrayeur. Cette traduction est, nous semble-t-il assez éloignée de l'idée originale qui se réfère surtout à la notion de déplacement mesuré et prévisible (p. ex. dans un va-et-vient); la traduction est délicate. Notre néologisme se réfère à volte (qui se rapproche plus de shift): 1^o) Equitation. Tour complet que l'on fait exécuter au cheval. 2^o) Folklore. Ancienne danse. 3^o) Marine. Changement de cap. (Le Petit Robert, p. 1924). Nous appellerons deixis ce rapport de la narration à l'audience et deictique ce qui s'y rapporte.

et de la culture Yukuna tout entière, et ce faisant et dans cette mesure même, se définit aussi de plus en plus par rapport à eux: eux seuls sont véritablement capables de le comprendre et d'en tirer le meilleur parti! Si bien qu'il finit par s'opposer de tout son être aux indiens d'aujourd'hui. Sa fonction sociale, son exemplarité si l'on ose dire, est donc de créer une différence si radicale, qu'elle restera à jamais insurpassable. Et c'est pourquoi il est bien obligé, une fois ce but atteint...de disparaître pour nous laisser la place. Il définit donc le passé, les temps révolus (2-3), et même plus qu'on ne pourrait le croire si l'on se souvient qu'il est le dernier des héros mythologiques Yukuna, le plus proche de nous et précisément celui qui va tracer la limite toujours vivante entre mythe et réalité: s'il est passé, alors nous sommes présents. Par exemple, bien que la règle veuille que le grand-père transmette son nom propre à son petit-fils, ou l'oncle à son petit-neveu (et la grand-mère à sa petite-fille, etc.), le nom de Kwarimi lui appartient en propre et n'est jamais sorti du domaine de la mythologie --comme celui des autres héros mythiques d'ailleurs--; du reste après ce qui lui est arrivé, on ne sera pas trop surpris de le savoir sans descendance. Mais paradoxalement, c'est aussi pourquoi son nom peut servir de volteur: symbolique, n'appartenant qu'au mythe, plus que tout autre élément ou image, il incite à la reconnaissance de configurations environnantes, à l'identification de situations personnelles, à l'adhésion ou au contraire au rejet de figures épiques, bref à des processus de projection pour parler comme les psychologues, avec cependant peut-être l'ironie en plus. Ainsi précisément parce qu'il constitue leur antithèse sociale et domestique, les Yukuna se trouvent en quelque sorte domestiquement déterminés par Kwarimi: il est un volteur d'un bout à l'autre du mythe. Il suffit alors de faire un pas de plus pour comprendre qu'en fin de compte, n'importe laquelle de ses parties ou de ses unités peut devenir volteur; pour des raisons personnelles, chaque Yukuna peut en effet privilégier dans sa mémoire ou reconnaître dans son environnement, un signe qui engendrera la parole mythique. Ainsi apparaît-elle d'autant plus rigide sur le plan formel qu'elle est en réalité souple et changeante sur le fond; une fois encore, plus on la considère comme un discours, fût-il performatif, et moins on entend sa parole, moins on devine ses ressources symboliques.

Mais en fin de compte, que signifie cette deixis négative¹⁾, cette manière

¹⁾Cf. note précédente. Nous l'emploierons désormais pour dénoter tout ce qui concerne les volteurs.

négative de se mettre en cause? Qu'est-ce à dire que Kwarimi se définit par rapport à "nous", les Yukuna? Cette question à peine posée il se passe alors quelque chose d'étonnant... Comme dans un tour de prestidigitatation, soudain le dispositif entier bascule et produit un extraordinaire retournement: en effet, si Kwarimi nous exclut absolument et ne se définit plus que par rapport à nous, dans ce cas nous excluons aussi Kwarimi et il nous définit. Du coup alors tout s'éclaire! Tout ce que nous n'avons cessé d'affirmer sur le contenu fondamental de la parole mythique s'explique: c'est-à-dire non seulement comment et surtout pourquoi les Yukuna définissent leur identité par le mythe, mais plus totalement comment et pourquoi il constitue la genèse de toute leur réalité. Bien sûr, comme nous le savons, il justifie doublement l'identité ethnique de chacun, d'une part de par la langue dans laquelle il est raconté et d'autre part de par son contenu, mais en outre, il détermine de plus et avant tout l'identité des Yukuna par rapport à eux-mêmes; si bien que dans la mesure où il n'y a pas de division sociale du travail ni de réelles dépendances entre populations voisines, du moins de nature économique, cette dernière fonction est la plus essentielle. C'est par cette opposition primordiale à la parole de Kwarimi qu'ils établissent les principes de leur vie (domestique); et puisqu'évidemment ce qui vaut pour Kwarimi vaut aussi pour les autres héros du système mythique, plus généralement, la mythologie dans son ensemble devient la référence fondamentale de toute l'existence du monde; et alors du même coup, comme nous l'avons vu, elle fournit le référentiel unitaire de chaque groupe exogame (identité linguistique) et plus loin de la totalité des groupes (identité de contenu) qui, par le biais des rapports cérémoniels, reconnaissent la même mythologie. Ce renversement permet donc de comprendre comment nous avons pu prétendre que la parole mythique était plus vraie que nature, si l'on peut dire, ou encore pourquoi à toute question qui leur semble importante, les Yukuna répliquent invariablement: "A cause de Kwarimi..." ou "A cause du mythe..."¹⁾: leur réalité ne saurait exister sans le mythe et, réciproquement, leur mythologie n'aurait pas d'existence sans cette réalité spécifique, c'est-à-dire sans le rapport qu'ils entretiennent en commun et pareillement --division sexuelle mise à

¹⁾ Il suffisait donc d'exprimer une quelconque de ces interrogations pour être à notre tour, bien qu'observateur, impliqué dans le dispositif mythique. Même plus, sans le savoir nous le provoquions par nos questions et il se refermait sur nous un peu comme Jonas dans sa baleine; il arrivait quelques fois que la discussion prenne une tournure assez vive pour que nous nous sentions dans le même rapport au mythe que les indiens...

part!-- avec leur écosystème; l'un ne peut se concevoir sans l'autre. Le système social tout entier dépend de la fermeté et de la solidité de cette opposition, de la clarté et de la précision de cette articulation. C'est pour cette raison bien sûr que les rituels sont toujours des processus délicats, puisque, comme nous le verrons, ils participent des deux horizons; ils tiennent à la fois du mythe et de la réalité actuelle. Ainsi dans l'idéal le mythe est à la réalité comme la réalité est au mythe; ensembles ils forment le dispositif d'adaptation de la société à son milieu, au réel. Aussi avons-nous toujours soigneusement distingué entre réel et réalité: celui-ci existe indépendamment des hommes, celle-là est à la fois cause et conséquence de leurs rapports à leur environnement et de leur manière de se l'approprier, ou plutôt d'y survivre.

Nous saisissons enfin ce qui rendait notre approche si complexe: d'une part chaque fois que nous les interrogeons sur leur réalité, nos informateurs finissaient inévitablement par invoquer le mythe, et d'autre part chaque fois que nous posons une question sur la mythologie, ils nous renvoyaient naturellement à la réalité... L'un justifiant continuellement l'autre et réciproquement¹⁾; au fond pour les indiens, mythe et société se correspondent de telle façon que l'on ne peut jamais savoir lequel est extérieur et lequel est intérieur à l'autre; tout dépend simplement de la perspective choisie. Cependant, comme l'on peut bien penser, nous étions aussi victime de notre vision logocentrique; séparant "théorie" et "pratique" --ou faut-il dire "idéologie" et "infrastructure"?--, l'enquête mythologique ne coïncidait jamais tout à fait avec nos recherches ethnographiques et de celles-ci à celle-là, la correspondance ne cessait d'être abstraite; nous avons bien vu que tout se passait comme si le mythe était plus vrai que la réalité, et par ailleurs que toute

¹⁾ On comprend pourquoi une telle "pensée" n'a rien à faire avec une pratique scientifique quelconque, bien qu'on puisse imaginer les raisons pour lesquelles on a pu y voir un présupposé de la Science (au sens abstrait), puisque les indiens ne quittent pas le champ de l'empirisme le plus pragmatique, et parce qu'ils prennent aussi la réalité très au sérieux. Pourtant cette conception ne saurait s'attacher à créer un langage représentant la réalité, et encore moins un modèle du réel. Tout le contraire même: si toujours le mythique se réfère (immédiatement) au réel, si jamais il ne renvoie à lui-même, il n'a aucune chance de déboucher sur un début de représentation scientifique.

la réalité était dans le mythe, mais nous ne discernions pas vraiment comment les deux s'articulaient ou se réunissaient pratiquement; nous avons mis longtemps avant de saisir concrètement comment partir du système social et comment ne considérer la mythologie que comme l'une de ses parties. Il est en effet totalement illusoire de croire que, du moins dans le cas des sociétés sans division sociale du travail, l'on puisse comprendre quoi que ce soit aux faits mythiques --à n'importe quel mythe-- sans les rapporter au système global dont ils ne forment, somme toute, que l'une des parties. Lorsque nous eûmes compris cela, tous les paradoxes s'éclairèrent¹⁾!

Tout ceci montre, s'il en était besoin, que "la pensée mythique", malgré son réalisme retourné ou alterné, n'a rien à faire avec une conception idéaliste. Idéalisme et matérialisme supposent également tous deux une résistance contrastante entre pensée et réalité; l'un comme l'autre s'écarterent du pragmatisme; le réalisme mythique au contraire n'existe que par un lien inaltérable entre parole et réalité --inaltérable car il ne peut que se transformer en un autre rapport; il ne peut se dégrader ou s'améliorer sans disparaître--; il est même en fait impossible comme dans la recherche scientifique ou la spéculation philosophique, de faire jouer l'une contre l'autre²⁾. En l'absence d'état, de

1) Notons que notre conception est également éloignée des vues de Lévy-Bruhl (1935) et de Lévi-Strauss (1962). Il nous semble même, plus nous y réfléchissons, que ces deux auteurs s'opposent d'autant mieux qu'en réalité ils sont complémentaires. Encore une fois tout dépend du point de vue, et dans les deux cas, l'un n'est pas moins idéal que l'autre --on reprochera cependant à Lévy-Bruhl sa terminologie imprécise et ses formulations impressionnistes, sinon douteuses; mais peut-on lui en tenir rigueur, lui qui n'a jamais mis les pieds "sur le terrain"?--; Lévi-Strauss part de la réalité pour nous décrire la pensée mythique, Lévy-Bruhl part du mythe pour décrire la réalité: il est normal qu'ils paraissent s'opposer, mais l'opposition ne serait-elle pas due à une illusion de perspective? En tout cas les deux visions se concilient sans difficulté lorsqu'on adopte le point de vue du système social global. Et pourquoi en effet la réification de Lévy-Bruhl qui fait du langage un système de choses (cf. Todorov, 1977, pp. 278-283), ne serait-elle pas l'inverse de la schématisation de Lévi-Strauss qui permet de combiner des choses pour faire du langage (cf. Lévi-Strauss, 1973, chap. 1). Les deux ont leur part de vérité.

2) C'est ce qui explique que dans un tel mode de production d'une part la distinction entre infra-et superstructure s'obscurcisse et devienne des plus aléatoires--à moins bien sûr qu'on ne persiste à appliquer une classification formelle et a priori--, mais aussi que l'idéologie ne puisse exister: non pas qu'elle soit réprimée par on ne sait quelle instance, mais tout simplement parce que les conditions mêmes de son apparition ne sont pas réunies. C'est aussi pourquoi les sceaux sont des moments privilégiés de la parole mythique, car ils adhèrent si bien à la relation mythe-réalité qu'on ne sait plus qui du sceau ou du scellé est le premier et le plus réel...

classes et surtout de division sociale du travail, il n'est pas tellement étonnant que la conception du savoir soit de nature instrumentaliste; chacun entretient en effet un rapport individuel avec le milieu --les seules situations collectives sont les corvées, les rites et la vie familiale dans la maloca; cela ne modifie pas les conditions de base du mode de survie--; rien ne s'oppose donc à ce que le réel soit l'objet du mythe et, réciproquement, la mythologie l'élaboration de la réalité; les Yukuna participent évidemment des deux et il ne leur viendrait pas à l'idée qu'on puisse en contrôler ou en manipuler les données. Ce n'est pas notre approche qui est instrumentaliste, mais l'attitude des Yukuna eux-mêmes. Comme n'importe quel outil, fût-il abstrait, l'usage de la parole mythique s'acquiert et s'apprend lentement. Certains s'en servent mieux que d'autres, certains réussissent moins bien, mais tous l'emploient: c'est leur manière d'engendrer la réalité qui leur est propre, de s'approprier leur vie et de vivre leur identité. "Quand dire, c'est faire"¹⁾, la parole est performative de l'extérieur et deictique de l'intérieur. Mais il est maintenant temps, grand temps même de rejoindre Kawarimi.

On ne peut pas dire que Kawarimi réussisse particulièrement ses retours. Revenu de tout ce qui réunit les Yukuna entre eux, il est désormais complètement libre... libre mais seul et triste car comme disent les Yukuna "il n'a personne à qui parler!" C'est alors qu'il retrouve son cousin amiyo Hipu'u (1729. Amiyo: cousin parallèle matrilatéral²⁾); mais ce faisant il ne fait pourtant que confirmer une fois de plus la règle qui depuis le début a dominé son destin. Les Yukuna prétendent en effet que amiyo est le cousin avec lequel on est le moins lié et avec lequel on se sent le plus libre, bref le plus marginal dans le réseau des rapports de parenté; ce qui ne veut pas dire, comme du reste le montre notre épisode, que l'attachement personnel ne puisse jouer un rôle important et durable, mais dans le cercle des proches parents, le cousin ami-

¹⁾ Quand dire, c'est faire: C'est la traduction du titre du livre d'Austin (1962) en français (Seuil, Paris, 1970). Observant la fonction du performatif dans la parole mythique, nous pouvons peut-être comprendre pourquoi Austin, à peine l'eut-il découvert, la mit aussitôt en doute (cf. 1962, lectures V et ss.) En effet dans la tradition positiviste à cet égard la plus classique, au lieu de créer une sémiologie du locuteur --ce que permettait sa découverte--, il s'attache plutôt à la Vérité des énoncés. Dès lors succombant, si l'on peut dire, à l'objectivisme abstrait, il ne pouvait qu'échouer dans sa tentative de constituer une classification absolue des catégories d'énoncés. Toujours, à un moment où à un autre, réapparaît le système social...

²⁾ La mythologie est le seul endroit où nous avons entendu ce terme de parenté.

yo n'appartient ni à la maisonnée du père, ni à celle du beau-père (avec lequel on entretient des rapports particuliers); dans la plupart des échanges --comportant droits et obligations-- il est comme neutre et avec lui les relations dépendent du bon vouloir des partenaires. Ces cousins se connaissent néanmoins bien, ils sont en effet du même groupe exogamique, de la même génération et ont probablement pour cela vécu et traversé plusieurs rites de yurupari ensembles. Une fois de plus pour Kawarimi, Hipu'u représente donc une limite, cette association lui offre même sa dernière chance de ne pas vivre seul en exilé.

Cependant Hipu'u ne sait pas faire grand-chose. Il doit tout apprendre ou réapprendre comme un enfant¹⁾ (1738, 1748, puis 1815-16), car Kawarimi revient de loin: il connaît maintenant aussi bien le monde infranaturel (258-1054), que le monde supernaturel (1324-1633) et l'on peut bien penser que ses techniques de chasse et de pêche ont quelque peu évolué par rapport aux manières traditionnelles. Ainsi Hipu'u répète-t-il, mais sur un autre plan²⁾, l'apprentissage par lequel Kawarimi lui-même a passé lorsqu'il était le protégé de la lune (267-983. Il lui sauve la vie au moins deux fois (1758 et 1819), comme s'il s'agissait aussi de re-naissances), ainsi réinventent-ils la chasse (1735 et ss.) et la pêche (1746 et ss): ils guettent au lieu de traquer et ferment à la ligne au lieu d'empoisonner au barbasco; de même Hipu'u fait montre de tous ses talents de piégeur, ce qui nous vaut l'énumération complète de tous les oiseaux susceptibles de tomber dans ses lacs (1746-1780).

Malgré les apparences, nos deux cousins ne sont pourtant pas en train d'inventer de nouveaux moyens de survie ou d'enrichir le patrimoine culturel des civilisations. Bien au contraire, ils sont désormais si loin de toute humanité (1806 et ss.) qu'ils ne font plus que s'adapter à cette dernière existence:

¹⁾ Cette position n'est pas sans analogie avec celle de l'anthropologue qui, bien qu'adulte, doit lui aussi tout apprendre comme un enfant et auquel il arrive aussi force mésaventures.

²⁾ En fait le plan référentiel de l'initiation aux techniques chamaniques. Ils recréent ainsi les activités masculines de survie; ils ne peuvent en effet remplacer l'horticulture féminine et les femmes. (Mais on sait aussi que depuis un certain temps, Kawarimi est habitué à ne compter que sur lui-même...). Du reste le problème de la différence et de l'affiliation sexuelle a déjà été élaboré dans les mythes qui précèdent.

vivre en dehors de toute humanité. Si leurs techniques (1735, 1746, 1764) s'associent à la prédation et semblent douces, naturelles, voire écologiques, comme on dit aujourd'hui, ce n'est pas tant qu'ils soient adeptes d'un "Retour à la Nature", ou qu'ils tentent de réunir forêt et chagra --comme on pourrait peut-être le supposer (1734), mais bien parce qu'ils refusent de recourir à tout moyen qui pourrait les assimiler à la société des hommes¹⁾ Yukuna.

Nous poursuivons donc exactement la ligne tracée jusqu'ici par Kawarimi: vivre sans frère, puis sans épouse (ni frère), ensuite sans maison (ni épouse, ni frère), et finalement sans mère (ni maison, ni épouse, ni frère) --c'est-à-dire sans consanguins ni alliés--; et c'est pourquoi les armes de Kawarimi n'ont plus rien d'artificiel (cf. Jacopin, 1977), au sens propre du terme, ce ne sont plus que des (espèces d') arbres (1735 et 1746). Ces techniques requièrent toutefois des dons tout à fait exceptionnels; ne faut-il pas en effet, comme nous dit notre informateur, être capable de se transformer en fruit? A la chasse, devenir fruit de kwakelo --profiter alors de ce qu'un oiseau est sur un fruit voisin pour l'assommer--, à la pêche fruit de wihiwihi --être avalé par un poisson pour ressortir par ses branchilles--; notre informateur ne manque alors pas de remarquer que Kawarimi (et dans une certaine mesure Hipu'u), est un grand chaman, un chaman complet: "N'avait-il pas déjà été fruit et animal auparavant (981, 634 et ss.)?" Mais son cousin n'a ni son adresse, ni son entraînement; il se fait attaquer par un toucan (1740) et engloutir tout rond par un poisson (1753)... Heureusement que Kawarimi veille! Et puis, le temps passe (1738, 1748), permettant même peut-être à nos deux héros d'imaginer que leur nouvelle existence durera une éternité²⁾. Entre le chasseur et ses proies, le jeu semble même de plus en plus égal; si bien que lorsque finalement Hipu'u rencontrera Crax, ce dernier ne montrera ni souffrance ni panique (1780), au contraire plutôt, il paraîtra le défier et joindre le geste à la parole insultante. Car les choses se gâtent; un jour ils rencontrent pauxi (Crax sp.) qui les narguent et... les apparences s'effondrent: Hipu'u résiste mal à la provocation (1762) et invoque sa mère (1763!), comme si sa protestation pouvait encore avoir un sens; bref il démontre qu'il n'a pas vraiment changé et qu'il est toujours un Yukuna comme avant. Dès lors tout peut arriver et... tout

¹⁾ Et notre informateur d'ajouter: "Pire que des Maku...", par allusion à un groupe voisin dit plus "sauvage" dans la mesure où, apparemment, on y recourt moins à l'horticulture.

²⁾ Souvent les choses se passent comme si répétitions et permanence tenaient lieu de loi, comme si l'augmentation de la fréquence d'un phénomène ou l'extension de sa durée établissaient à eux seuls un rapport de causalité et augmentaient sa probabilité.

arrive en effet! Le cousin de Kwarimi perd son sang-froid (1787-89); c'est à peine s'il entend l'avertissement de sa victime -- de plus, pauxi parle dans sa langue, c'est-à-dire dans un langage où même droite et gauche sont inversées (1788, n. 6)¹⁾--; de toute façon il n'est pas d'humeur à y prendre garde, si bien que lorsque nos héros mordent dans la chair de l'oiseau, il est probablement déjà trop tard: l'ordre du monde se dérègle aussi inexorablement que Kwarimi s'avance vers sa fin. C'est le déluge, un déluge que rien n'arrête; ni le fait d'enterrer les os de pauxi --comme s'il s'agissait d'un être humain dont on devrait protéger l'âme? (cf. Jacopin, 1972, p.123)--, ni évidemment le fait d'en boire l'eau... Hipu'u se révèle ici un piètre apprenti sorcier (1795): non seulement il ne sait pas "voir" l'ordre secret du monde caché sous les apparences, mais encore il se comporte étourdiment (1792-93); "il ne pense pas", comme disent les indiens. Aucun être vivant ne résiste à l'inondation; rien ne l'arrête (1801) et lorsque'elle cesse de croître, elle ne s'évapore pour ainsi dire pas (1804. C'est en fait de l'eau tiède, nous dit notre informateur). Seul le chamanisme de Kwarimi en vient à bout in extremis et leur permet-il de ne pas périr. Ce n'est finalement qu'après un temps interminable que le monde redevient peu à peu viable.

Alors, on efface tout et on recommence? Cela serait sans compter le mutum... Oiseau nocturne cousin du Crax (les deux sont des Tinamidés), renommé pour la régularité de son chant, il se met après un certain temps à "pleurer" régulièrement (1805-6) --les Yukuna comparent en effet ses appels aux traditionnels sanglots poussés rituellement lors d'un décès--: ainsi le passé n'avait pas disparu! C'est la preuve que l'on n'efface pas le temps mythique, car c'est celui de l'ordre du monde, celui de la réalité et la réalité ne se termine pas si facilement. "Le temps est comme l'eau des fleuves, il ne s'arrête jamais, disent les Yukuna; il coule jour et nuit, même quand on ne le voit pas". Ils décident pourtant de tuer le mutum (1807), mais c'est l'oiseau que se venge. Une fois de plus les choses semblent se passer comme on pouvait s'y attendre (1808): bien visible, offrant une cible parfaitement détachée au sommet d'un palmier de ganacuco, Kwarimi ne le rate pas et l'atteint par deux fois; il

¹⁾ Peut-être ce signe pourrait-il être interprété comme une sorte d'inversion de l'ordre du monde, puisque d'une part Crax est un animal nocturne et que d'autre part son cri régulier --souvent noté-- pourrait signifier l'unicité de l'ordre temporel. Le temps serait le même pour tous, de même que les indiens s'y réfèrent pour compter les heures de la nuit. Hypothèse difficile à confirmer. Il est cependant curieux que les anthropologues ne soient pas plus souvent tentés d'explorer la dimension temporelle.

meurt alors en tombant dans l'eau (1809-11). Kawarimi se doute bien de quelque chose (1814), mais avant qu'il n'ait eu le temps d'esquisser un geste ou de dire quoi que ce soit, Hipu'u a plongé sans réfléchir (1815). Il ne devra finalement son salut providentiel qu'au peigne de dents de piraña qu'il avait confectionné auparavant (1747), et qui possédait probablement des pouvoirs particuliers puisque c'est celui qui est utilisé pour les scarifications rituelles du yurupari ¹⁾; ne s'agit-il pas en effet au propre comme au figuré d'une (triple) re-naissance? Mais cette fois il est son propre accoucheur, (même si Kawarimi intervient encore quelque peu: 1819-21); de même que celui-ci s'était dégagé de l'influence lunaire (dans le monde-du-bas), de même Hipu'u achève de se libérer de sa dépendance envers Kawarimi; en fait tout cela ne fait que les rapprocher un peu plus de leur fin commune. Hipu'u aussi est allé trop loin: ils ont "mangé les habitants de la forêt...mangé les habitants de l'eau" (1734, 1745), ils en ont même abusé en mangeant pauxi (et probablement aussi son cousin mutum) ²⁾, comme si l'on pouvait négliger l'ordre du monde, comme s'ils pouvaient se permettre de n'en pas tenir compte. Ainsi ceux qui croyaient piéger la forêt et les rivières, seront piégés par elles, qui se refermeront inexorablement sur eux.

Kawarimi arrive au bout de son périple. On saura désormais que les causes ne produisent pas forcément toujours les effets attendus; on saura maintenant que le monde n'est jamais tout à fait sûr, que les relations avec les animaux, les plantes, et l'environnement ne vont de soi et ne sont claires qu'en apparence; et c'est pourquoi l'ordre du monde ne se présente jamais que sous une forme multiple et fragmentée, changeante et inconstante. Pour les indiens, et s'il en était besoin, la preuve est faite qu'ils ne sont ni les possesseurs tout puissants et insouciantes, ni les régisseurs absolus et abusifs de l'univers: ils ne devraient plus être tentés de se prendre pour les maîtres de la forêt, mais considérer plutôt qu'ils lui appartiennent, et qu'ils en sont les hôtes obligés, au même titre que n'importe quelle autre espèce animale ou végétale. Les règles collectives, les institutions sociales Yukuna sont la nature des

¹⁾ Lors des rites de yurupari on prétend que ces scarifications endurcissent les jeunes hommes. C'est en quelque sorte un signe de maturité.

²⁾ Alors qu'Hipu'u libère en fait tous les autres oiseaux de leurs lacs (cf. 1766, n. 4).

hommes; ce qui leur permet de survivre et pourtant ce qui, individuellement, en l'absence de division sociale du travail, leur apparaît à chacun comme une invention humaine et en fin de compte artificielle, dont on pourrait peut-être se passer¹⁾. La différenciation sociale n'est en effet pas assez permanente et générale--sauf encore une fois la division sexuelle-- pour que les rapports sociaux apparaissent aux Yukuna comme des "choses" naturelles et inamovibles (cf. Marx, 1968, pp. 312 et ss.). A sa manière cependant, Kawarimi tente continûment de s'en passer: avec une constance remarquable, il ne fait jamais que poursuivre sa propre nature et donner libre cours à ses instincts.

C'est pourquoi on peut considérer la parole mythique de Kawarimi comme l'expérience, ou même plus, la genèse des limites: de la première querelle avec son frère à l'émancipation de son cousin parallèle matrilatéral, c'est toute la vie sociale Yukuna qui se trouve mise en perspective et délimitée par contraste; ses aventures commencent dans un univers déjà totalement constitué par les mythes qui le précèdent -- c'est un point sur lequel nos informateurs ne cessaient d'insister à chaque occasion-- et il n'appartient pas vraiment à la génération des premiers créateurs épiques de notre monde; il ne fait au fond qu'en tracer les frontières minimales au delà desquelles la vie sociale n'est plus possible ou n'existe plus. Le monde, la forêt n'ont presque pas changé et pourtant ils ne seront plus jamais comme avant; ils forment a présent un système, où tout désormais est interdépendant. Une fois de plus la parole mythique apparaît au moins autant comme un moyen créateur, que comme un constitué. Le cadre de vie étant maintenant défini, à chacun d'inventer son

¹⁾ Ayant abandonné sa société, Kawarimi ne participe pourtant pas (encore?) de la Nature; au contraire pourrait-on dire, sa démonstration n'aurait en effet aucune valeur s'il pouvait changer de condition, si sa transgression devenait absolue et ses transformations irréversibles, car il ne serait plus alors qu'une de ces innombrables figures qui sont maintenant pour nous devenus à jamais des animaux ou des choses comme wa'atu, le petit perroquet (1497) ou l'oiseau ripira (1642) ou les loups (1633), etc...Prise objectivement l'opposition Nature/Culture est évidente; il n'en est pas question ici. Ce que montre le mythe ce n'est pas leur opposition, mais leur réunion si l'on peut dire, c'est-à-dire leur rapport constant et fluctuant jour après jour; s'il n'est pas difficile de les opposer abstraitement, concrètement le problème se présente continuellement de briser cette distinction et d'user prosaïquement de la nature dans la culture et de la culture pour la nature. Pour les Yukuna pas plus que pour nous, la nature, fût-elle humaine, n'est une catégorie absolue donnée une fois pour toute.

identité personnelle, celle qui lui sera propre, celle de son existence "domestique"¹⁾.

Mais comment tout cela finit-il? Reprenons les outils que nous nous sommes donnés puisque finalement on peut bien considérer cet ultime épisode comme un dernier état du mythe ou comme un accomplissement significatif, bref, au fond, comme une solution...

D'un point de vue métonymique, toute l'existence de Kwarimi aboutit finalement, par ricochets successifs, si l'on peut dire, à l'émancipation d'Hipu'u. Nos compères se trouvent alors libérés de tout; le cousin de Kwarimi n'a même plus besoin de lui ni de personne, pour subvenir à ses besoins et se tirer des situations les plus périlleuses (1822-1831). Et pourtant s'ils sont devenus indépendants, c'est pour disparaître aussitôt, pour finir victimes des voisins les plus "noirs" des Yukuna --Yukuna dixit: c'est-à-dire les plus farouches et hostiles--; ainsi du point de vue de la parole mythique, c'est la fin. Les deux cousins ne peuvent aller plus loin sur la voie de la désocialisation. Kwarimi s'achève donc car il n'est pas plus que ce que la parole mythique fait de lui. Et du même coup c'est toute la mythologie puisque, souvenons-nous en, il est aussi le dernier des héros mythiques. Parvenu ainsi à ce point, elle vire et bascule définitivement dans les temps mythiques. Elle rejoint le passé parce que ce sont nos temps qui commencent, pourrait-on dire, de manière métonymique; et le tourbillon de nos deux cousins ne fait plus que signaler cette jointure entre le présent et le passé originel...

Mais ce que la parole mythique a peut-être encore de plus remarquable, c'est sa manière de varier à l'infini le rapport espace-temps: temps du mythe, durée de la parole, instants du narrateur, moments des membres de l'auditoire,

¹⁾ Comment ne pas évoquer une fois de plus le chamanisme qui, fondé sur les forces et les tensions sous-tendant l'ordre du monde, serait absolument impossible si la forêt ne constituait pas un système? Cela veut dire que la chaman Yukuna "pense" la forêt comme un milieu homogène de dimensions infinies; c'est pourquoi il prétend que ces techniques ne fonctionnent pas véritablement avec les blancs dont l'environnement naturel est trop vaste; cela au contraire des sciences, notons-le, qui définissent leurs phénomènes par rapport à un milieu "arbitrairement" et abstraitement limité et homogène.

Disons donc que les quelques interprétations magiques auxquelles nous avons allusion jusqu'ici pourraient tout aussi bien être invoquées à chaque moment du mythe. Ainsi l'un de nos informateurs utilisait-il sans distinction les mots de chamanisme et de mythologie, comme s'ils étaient synonymes. Ce qui bien sûr ne l'empêchait nullement de faire la différence.

temps commun du rituel, etc.; lieux du mythe, maloca, espace du locuteur imaginaire des auditeurs, emplacement rituel du récit, etc.; la parole joue sur tous ces plans, le plus souvent sur plusieurs d'entre eux à la fois; par exemple le conteur peut rendre l'onomatopée du saut de Kawarimi dans le monde-du-bas (229) apparemment aussi longue que sa chute, ou encore figurer la forêt dévastée par le feu d'I'imulanaru (1402) par l'espace de la maloca et au-delà, de la chagra et des arbres environnants, etc. Mais ce rapport n'est jamais aussi éclatant que lorsqu'il rend l'espace exactement équivalent au temps¹⁾. Le plus bel exemple est évidemment celui de la remontée de Kawarimi du monde-du-bas, puisqu'il utilise précisément le cycle temporel de l'umari pour se déplacer. Mais peut-être faut-il considérer tout son périple sous-terrain comme une manière de voyager de plus en plus longtemps --ce qui expliquerait que ses proches l'aient cru mort (1057 et ss.)-- et, par contraste, son itinéraire dans le monde d'en haut comme une façon de s'éloigner de plus en plus; la différence des deux trajets résiderait donc dans le rapport espace-temps: dans le monde sous-terrain le temps tiendrait lieu de distance (parcours lunaire, féminin, animal et végétal, etc.), tandis que dans le monde supérieur l'espace s'identifierait à la durée (jours de vol, de course, de marche, etc.); tant et si bien que si Kawarimi peut remonter une hauteur proprement infranchissable --puisque'il n'y a aucun chemin, aucune rivière (à part au bout du monde celle du soleil et de la lune) qui permette de passer d'un monde à l'autre-- en usant d'un stratagème temporel, pourquoi ne pourrait-il pas répéter un tel tour dans l'espace cette fois et retourner dans le temps? Ainsi, parvenus littéralement aux confins du monde Yukuna²⁾, ils inventent un jeu (1833) qui les réunit pratiquement aussi fermement que le ferait un rite; après avoir recouru avec succès au cycle de l'umari, ils tenteraient donc d'employer un tourniquet spatial, roulant sur les pentes d'une colline... Quoi qu'il en soit on ne repasse pas le temps. Certes Kawarimi et Hipu'u vont quitter leur monde et passer dans un autre univers, mais ils ne retourneront pas chez les leurs: si

1) C'est même nous semble-t-il, dans le mythe (cf. "Bal des animaux", des fruits, etc.) aussi bien que dans la pratique, une des clés du rituel, une de ses articulations les plus fondamentales, puisque c'est sur ces équivalences précisément que s'appuie toute transposition. Dès l'instant où l'on saisit comment se nouent temps et espace, on devrait en fait comprendre les mécanismes du rite, ses modes de représentation, sa figuration indicielle, son jeu symbolique, etc.

2) C'est-à-dire sur les rives de l'Apaporis. Le territoire des "Kawiyari" commence en effet sur l'autre rive, au nord de l'Apaporis.

l'espace est réversible, ce qu'ils ont accompli est irréversible; on ne joue pas avec le temps. Tout au plus peut-on respecter ses cycles, ses manifestations périodiques et en profiter pour retrouver ou redéfinir un espace singulier qui recrée ou évoque le rapport espace-temps originel, c'est-à-dire le domaine rituel. A défaut de réinventer les choses, peut-être peut-on reproduire leurs rapports. Les Yukuna ne sont pas si crédules, qui savent bien qu'en jouant et en représentant leurs rites ils ne reconstituent pas le monde originel pour de vrai, mais ne font que le re-présenter. De même si nous avons dit que la parole mythique engendre la monde ou la réalité Yukuna, ce n'est pas tant, bien sûr, qu'elle produise ou perpétue leur condition matérielle, mais bien qu'elle confirme ou répète les conditions sociales d'existence sans lesquelles la vie et la survie des individus et du groupe seraient impossibles. C'est aussi pourquoi entre les mythes et les rites, la correspondance n'est pas terme à terme ou métonymique, mais bien métaphorique (cf. Leach, 1972, pp. 36-37 et Lévi-Strauss, 1971, p. 598): seuls sont évoqués les éléments nécessaires à la présentation ou à la composition de ce que l'on veut invoquer. On aura compris que ce procédé sera désormais aussi notre seul moyen de retrouver Kawarimi.

C'est donc l'histoire des Yukuna qui commence, c'est-à-dire leur réalité d'aujourd'hui, puisque ce qui, pour nous, tient lieu de passé historique, fait justement partie de ce qu'ils appellent mythes (yuku, plur.yukuna: les histoires les nouvelles, etc.). A la limite des limites, en marge des marges, nos héros rencontrent des hommes; ce sont même les premiers et les derniers --puisque c'est la fin du dernier mythe--, c'est-à-dire les seuls hommes de toute la mythologie, les seuls qui ne soient ni épiques, ni tout à fait symboliques (cf. Jacopin, 1977). Et pourtant Kawarimi et Hipu'u ne les verront même pas; ils ne se douteront même pas d'avoir été victimes des hommes (1846-1847). Et pourtant ils ne mourront pas, ils n'iront pas au ciel comme les héros mythiques qui les ont précédés. Probablement même continuent-ils à représenter le mythe parmi nous, car la plupart des Yukuna sont aussi persuadés que Kawarimi pourrait revenir un jour. Son jeu est notre supplice. Sa vie est notre mort et...par retournement sa fin est notre commencement: sa disparition provoque notre entrée; elle permet notre intrusion dans ce monde qu'il a contribué à créer mais où maintenant il n'a plus sa place. Désormais Kawarimi appartient au mythe; c'est là qu'il demeure encore et que les Yukuna retrouvent à chaque fois qu'ils en besoin. L'avenir semble dès lors assez assuré pour que nous puissions l'abandonner à ses remous.

THEORIE

Introduction

Systèmes

Système 1

Système 2

Système 3

Syntaxe

Système 1

Système 2

Système 3

Parole

Système 1

Système 2

Système 3

L'énigme de la mythologie n'est pas tant due à un défaut qu'à un excès de significations. Il suffit de considérer la mythologie comme une parole, pour qu'elle révèle une infinité d'interprétations toutes plus ou moins vraies ou vraisemblables les unes que les autres. Les indiens du reste ne se privent pas de recourir à cette richesse; ils ne remarquent même aucune inconséquence là où nous ne voyons souvent que contradictions¹⁾. Les critères décisifs de la cohérence mythique sont à la fois internes et externes; internes, parce que chaque mythe ne traite toujours qu'une problématique particulière, à tel point que son héros principal est vénéré comme le "Maître" de la question: il y a ainsi "le Maître de (la première) maloca", "le Maître de la guerre", "la Maîtresse des femmes", etc. etc., chaque thème allant de plus en plus loin dans le déroulement d'un problème et le développant selon une ligne précise que nous avons appelée métonymique; externes, parce que chaque nom, chaque séquence, chaque mythe, évoque une situation réelle définie par le contexte: si par exemple un épisode est raconté pour le plaisir de la narration, il se référera à un domaine de l'existence; s'il est au contraire invoqué pour justifier un phénomène singulier, il renverra seulement à ce fait.

Si les indiens pratiquent la mythologie pour confirmer et consolider leur réalité, nous la pratiquons évidemment pour des raisons savantes et ethnologiques; la multiplicité apparaissant aux Yukuna se trouve alors multipliée par la distance et l'ouverture comparative; les discussions et interprétations théoriques deviennent encore plus infinies. Notre intention ne sera donc pas ici de déployer et de commenter notre appareil théorique dans ses moindres détails, nous n'en finirions jamais, mais de donner un simple résumé cohérent de ses traits essentiels.

Systèmes.

Ce qui rend difficile l'étude de la mythologie c'est qu'elle n'ait, à vrai dire, pas d'existence en soi: elle dépend à la fois du réel, d'une manière d'y vivre ou de s'y intégrer, et de la langue. Aussi certains ont-ils tôt

¹⁾ Souvenons-nous par exemple de la multiplicité des temps de maturation des fruits utilisés par Kwarimi pour revenir sur terre.

fait de l'assimiler à la religion (socialement) ou de l'associer au rêve (individuellement), car effectivement, rien ne les différencie matériellement. C'est pourquoi la méthode empirique et son opposé, la méthode spéculative, échouent également à en rendre compte; la première, parce que même si la parole mythique se sert de la langue, elle ne se réduit pas à un fait de langage, et la deuxième, parce que si certes elle exprime ou représente le monde, elle est cependant bien plus qu'un mode de pensée, qu'une psychologie, qu'une philosophie, qu'une épistémologie, qu'une science, etc. etc., bref elle est bien plus qu'une connaissance, si sophistiquée soit-elle. Nous avons alors découvert qu'elle reposait sur trois systèmes: elle se fonde d'abord sur la réalité, c'est-à-dire sur une vision distinctive du monde engendrée par un mode caractéristique de survie et d'insertion dans le réel; elle s'applique ensuite à la pratique collective et individuelle, spécialement aux rituels mais aussi à la vie de tous les jours; et enfin elle s'appuie sur la langue, avec ses propriétés connues. Partant de là, la manière la plus simple de déterminer chacun des systèmes est de définir ses unités.

Le premier système S1, le système du mythe pris comme unité en lui-même, ne se limite pas à la narration ou l'"histoire"; il dépend encore de sa place dans le reste du système mythique; la mythologie en effet ne couvre pas, mythe après mythe, tout l'univers uniformément comme une mosaïque; au contraire chaque mythe exprime bien toute la réalité mais sous une lumière, ou plutôt un angle déterminé, celui d'une question ou d'une activité spécifique: agriculture, différence sexuelle, vie domestique, etc. Chaque mythe dépasse néanmoins le simple point de vue parce qu'il est aussi action: l'information qu'il comporte n'est pas véritablement objective; elle est indissociable de la façon subjective dont le mythe est raconté; chacun d'eux n'est jamais deux fois le même et chacun reste inséparable de ce moment singulier où locuteur et auditeurs se confondent dans le même performance.

Le second système S2, celui des épisodes, ne consiste pas non plus uniquement en une succession de séquences orientées: le tout forme plus que la somme de parties; chacune n'est du reste pas seulement liée aux autres par la logique de l'histoire, mais aussi par la cohérence de la réalité pratique des Yukuna; tout n'est pas toujours possible dans leur mode de vie, et la mythologie qui n'en tiendrait pas compte dégénérerait inmanquablement en discours. Les unités

de S2 sont donc variables; leur définition dépend du contexte ou de la raison invoquée.

Le troisième système S3, celui des éléments mythiques, est lié à l'aspect linguistique de la mythologie; la parole mythique est cependant plus qu'un simple énoncé ou discours linguistique: les héros, les animaux, les plantes, etc. revêtent du fait de leur caractère mythique, une valeur symbolique; le même animal prendra dans deux mythes différents, ou même à deux endroits différents du même mythe, des significations différentes. Son sens en est restreint puisque parmi toutes ses significations possibles, il ne peut prendre que celles déterminées par le contexte mythique et séquentiel, mais il s'en trouve aussi élargi, puisque le récit épique avance de nouvelles associations, évoque des origines inattendues ou propose des transformations imprévisibles. Les conséquences que l'on pourrait tirer en chacun des points d'un tel système sont proprement innombrables. Répétons que nous n'en donnerons que l'armature.

Syntaxe.

L'aspect performatif de la parole mythique est surtout dû aux procédés syntaxiques; aussi ainsi bien la mythologie Yukuna est-elle totalement linéaire et orientée. Notre meilleur informateur la décrivait comme un espace sillonné de chemins, de sentiers forestiers aussi contournés que dans la réalité, qui se croisent et se rencontrent et finissent par couvrir le monde entier. Il n'est malheureusement pas possible d'entrer ici dans les détails; nous dirons seulement que cette conception est totalement cohérente et en accord avec le reste de la vision du monde Yukuna. Nous avons montré ailleurs (Jacopin 1972, 1977) que leur représentation de l'espace est d'une part structurée essentiellement par les chemins et les cours d'eau, et qu'elle dépend d'autre part du genre d'activité considérée; elle est en quelque sorte constamment centrée sur l'observateur¹⁾, ce qui veut par exemple dire que deux trajets ne sont

¹⁾ Nous avons par exemple emporté des prospectus de propagande touristique pour montrer à nos hôtes le pays des Suisses. Il y avait entre autre un beau dessin panoramique d'Arosa (l'été et l'hiver). Le Maître de maloca qui nous avait initié et adopté presque comme un fils, admirait souvent ce dépliant; mais, bien que nous lui ayons bien des fois montré comment le regarder, comment les maisons, les gens, les arbres, etc. étaient représentés, il ne le regardait jamais qu'à l'envers. Cela nous intrigua longtemps, jusqu'au jour où nous comprîmes qu'il imaginait l'Helvétie de l'autre côté du monde et que, par conséquent, ce qui là-bas était (peint) à l'endroit, se trouvait de son point de vue, à l'envers. Il savait mieux que nous la configuration de l'univers.

jamais équivalents, s'ils ne sont pas strictement (perçus comme) identiques. Cela permet aussi de comprendre, à l'inverse, comment plusieurs narrations (performances) du même mythe, parfois fort différentes, restent pour les auditeurs identiques du seul fait qu'elles se réduisent, ou plutôt peuvent se réduire, au même cheminement. Par contre certaines expressions, en apparence pourtant semblables, sont immanquablement exclues du mythe, dès lors qu'elles semblent être en dehors de son trajet original. Dans une société comme celle des Yukuna, la parole mythique en tant que telle, ne souffre pas de paradigmes: pour son audience, il n'y a pas vraiment de variantes --même si du point de vue strictement linguistique il peut y avoir plusieurs versions--, ou plutôt toute variante est soit exclue, soit par avance comprise dans le modèle; c'est du reste précisément ce qui permet, (avec la différence de langue), de l'utiliser pour définir l'identité exogamique (ou ethnique)¹⁾. En ce sens on pourrait dire que la mythologie est discrète. De même que l'on saisit ce qui dans une telle conception de la réalité, nous avait semblé idéaliste; dans un tel système en effet, les singularités empiriques ne sont jamais que des cas d'espèce; s'il s'agit néanmoins d'un idéanisme, loin d'être virtuel et abstrait comme pour Platon et sa postérité, il reste constamment réaliste et toujours concret, pour autant que cela puisse se concevoir... Bref, on est encore loin du logos.

Cette description spatiale, si l'on peut dire, de la mythologie, nous ramène alors tout naturellement à sa structure temporelle --tant il est vrai qu'avec l'espace, le temps est la dimension fondamentale de l'idéologie occidentale--; ce que nous venons de dire de l'espace de mythe est en effet si vaste, qu'on ne conçoit pas qu'il n'y ait point de répercussions sur sa temporalité. Car, pas plus que l'espace, le temps Yukuna n'offre l'image d'un continuum (de référence), et si l'on poursuit l'idée d'une cohérence de structures entre les

¹⁾ Ceci explique que les structuralistes puissent se fonder sur des différences de variantes pour comprendre un mythe. En effet si celles-ci sont (inconsciemment) entendues de manière unique, elles permettent d'isoler ce qui est vraiment pertinent.

Dans des sociétés plus complexes, on trouvera fréquemment la coexistence de plusieurs versions qui fonctionnent néanmoins comme autant de mythes différents, et comme autant de références unitaires des groupes auxquels ils appartiennent (cf. Leach, 1972, 3e part.; Robinson, 1968). D'autre part on peut aussi avoir des systèmes où les versions ne sont pas aussi tranchées et irréductibles: ce sont les sociétés où le mythe n'entre qu'en partie dans la définition de l'identité, soit que la parole sociale constituante ne soit pas uniquement mythique, soit encore qu'elle ne soit pas seule à différencier les groupes sociaux (cf. p. ex. les Lugbara, Middleton, 1958). Notre hypothèse reste cependant que l'expression sociale de la vision du monde est d'autant plus mythique que la division du travail est simple.

dimensions de la pratique et celles du mythe, on s'apercevra que, de même que chaque activité détermine un espace particulier, elle détermine un temps tout aussi particulier; pour chaque occupation on peut donc définir une aire et un laps de temps spécifiques, dotés de caractéristiques singulières et délimités par les protagonistes, ou encore chaque tâche se déroule dans un espace-temps centré sur l'action du sujet, comme dirait un psychologue. La forêt par exemple n'est pas la même que l'on y chasse ou que l'on ne fasse que la traverser pour se rendre ailleurs, et cela précisément à cause du défaut de référentiel spatio-temporel continu et permanent (cf. Jacopin, 1972, 1977)¹⁾. En fait l'absence de division sociale du travail engendre des rapports sociaux indifférenciés et de nature égalitaire ne nécessitant nullement la constitution de références générales, abstraites, objectives et quantitatives; essentiellement qualitatifs, les termes des échanges sont considérés comme équivalents s'ils possèdent les caractéristiques conventionnelles nécessaires, et les variations quantitatives sont le plus souvent ignorées; bref il n'y a pas de mesure instituée et a fortiori, pas non plus de communes mesures.

Dans ces conditions on comprend que la maloca soit, comme on l'a vu de par sa permanence, une référence privilégiée. Lieu géométrique de toutes les activités, elle devient naturellement le référentiel qualitatif le plus approprié de l'organisation sociale; puisque les aires de toutes les occupations s'y recoupent, les éléments qui leur sont associés finissent par former une image symbolique composite et parfaitement topo-logique de l'organisations sociale Yukuna: selon la tâche ou le type de réalité auxquels on se réfère, on obtient une représentation (ou une valeur) différente et néanmoins congruente, si l'on

¹⁾ Cette différence avec notre vision du monde, qui de prime abord peut sembler minime, se révèle en fait considérable. Combien de fois n'avons-nous pas observé que plus on s'éloigne des sentiers battus, plus augmente le sentiment d'une insécurité latente, quelque chose comme la sensation d'être de plus en plus sans véritable défense, dans un espace de plus en plus étranger, c'est-à-dire d'être vraiment isolé. L'attention, l'habileté, la perspicacité, deviennent alors des réactions naturelles: le chasseur se concentre et le monde se réduit pratiquement à ce qu'il peut en déduire à partir de ses perceptions. Les femmes travaillant dans les chagras ont probablement beaucoup moins ce sentiment: les jardins sont permanents et jour après jour elles peuvent contrôler les résultats de leur travail. Au contraire la forêt n'offre jamais cette constance; elle est changeante; non seulement à cause des inondations, de la chute des arbres pourris ou des conditions météorologiques, mais surtout parce que la végétation croît sans cesse: si ses traits essentiels semblent monotones, les détails foisonnent que se modifient constamment. Le manque de référentiel est donc important.

ose dire, avec toutes les autres; par exemple la dualité des moitiés nord/sud reflète un grand nombre d'oppositions. Ceci permet de comprendre aussi bien la nature de ces "transformations" et leur façon d'opérer¹⁾ --c'est-à-dire leur continuel retour à la maloca qui, invariablement reste le centre de l'univers--, que cette sorte de passion pour la concrétisation symbolique de l'ordre social, que l'on a souvent associée avec la pensée "primitive" ou "sauvage"; on voit ainsi qu'elle n'est pas tant due à une logique spécifique ou aux éléments singuliers auxquels elle s'applique que, plus fondamentalement, aux conséquences sémiotiques du mode de survie, ou encore, ce qui revient au même, au rapport social général que les indiens entretiennent avec leur environnement. C'est en fin de compte de ce rapport que dépend leur vision du monde et leur mode de penser. Mais aussi, et puisque désormais on ne saurait définir leur réalité sans recourir à leur mythologie, nous sommes renvoyés au mythe; car si symbolique ou métaphorique que soit la maloca universelle et abstraite des Yukuna, elle n'est certes pas statique, mais au contraire toute dynamique (voire même téléologique). Or on ne fait pas apparaître le temps sans voir intervenir la mythologie; en fait dès que l'on met ainsi l'accent non plus sur l'aspect spatial de l'existence mais sur ses caractères temporels, on obtient tout bonnement la parole mythique elle-même... En effet si l'espace est réversible, le temps lui ne l'est pas, et s'il n'est pas très difficile de concevoir une maloca imaginaire à partir d'une habitation concrète, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de symboliser l'existence ou la durée. Pourtant une fois de plus, les indiens semblent là encore faire de nécessité vertu: ils font alors coïncider l'histoire du monde avec les histoires de la mythologie et le temps de la vie avec le temps de la parole mythique, si bien que finalement l'irréversibilité de la temporalité, devient pour les Yukuna, la base même de leur causalité. On comprend du même coup pourquoi la règle de concaténation métonymique est si importante: rien ne s'engendre dans l'univers qui ne soit de prime abord généalogique, que ce soit du point de vue institutionnel et social (mythologie) ou personnel et individuel (lignage)²⁾. Si bien que par exemple, dans un tel univers le hasard --ou plus

¹⁾ Etudiant la symbolique de la maloca Barasana, Christine Hugh-Jones (1979) en donne des exemples encore plus complets et convaincants que ceux que nous avons découverts dans la maloca Yukuna. Elle montre aussi très bien, si c'était nécessaire, qu'il ne s'agit nullement de "transformations" abstraites et idéelles, mais de combinaisons (pratiques) de schémas issus de réalités ou d'activités différentes.

²⁾ Chaque lignage Yukuna possède ainsi sa propre histoire de lignage, totalement indépendante du système mythique, et qui se déroule parallèlement aux mythes, si l'on peut dire, mais sans pourtant jamais les rencontrer.

exactement notre idée de probabilité-- n'existe pas; et en effet comment pourrait-il exister si tout n'est jamais qu'un enchaînement linéaire unique de causes¹⁾?

Le savoir mythique est donc caractérisé par cette structure génétique. Aussi bien chaque fois que l'on veut réduire la mythologie à une "connaissance", elle prend inmanquablement l'apparence d'une ligne orientée; les explications des éléments naturels et surtout des institutions sociales --différence sexuelle, maloca, guerres, horticulture, etc.-- se réfèrent toujours à leur genèse mythique. La linéarité de la parole mythique empêche alors toute différenciation cognitive de la mythologie; cette unicité est même la condition nécessaire et suffisante de sa fonction unitaire; autrement dit, si néanmoins elle crée des divisions sociales, les groupes qui en résultent sont en tous points semblables ou égalitaires, puisqu'ils sont en vérité généalogiquement identiques et ne diffèrent vraiment que par la langue²⁾. On pourrait bien sûr répéter cette analyse cognitive de la syntaxe mythique pour expliquer de même son aspect deictique, tant il est vrai que si un tel savoir est d'ordre strictement généalogique, il n'a de valeur objective que pour le groupe généalogique dont il est la justification et qui le perpétue. La fonction performative de la parole mythique est finalement une synthèse de ses aspects cognitifs et déictiques.

S 1: A l'instar de ses épisodes, chaque mythe est orienté par rapport au système mythique tout entier; il suppose l'existence de ceux qui logiquement le précèdent aussi bien que, dans une certaine mesure, celle de ceux qui le suivent. C'est ainsi qu'en posant les fondements des relations que les Yukuna vont entretenir avec leur milieu, le mythe de création de Kahipu-Lakena introduit du même coup les prémisses des problèmes et des difficultés qui seront l'objet des mythes postérieurs...Et encore, lorsque beaucoup plus tard, le cycle

¹⁾ C'est ainsi que nous avons répété avec des Yukuna une expérience proposée par Piaget et Inhelder (Piaget, Inhelder, 1951, chap. 1). Les résultats ont montré qu'aucun adulte ou enfant ne croyait qu'en mélangeant des boules de couleurs, on créât une situation irréversible. Cela confirme nos observations pratiques: les chasseurs Yukuna par exemple, ne semblent pas imaginer que les animaux puissent être guidés par le hasard; ils obéissent à leurs déterminations comme nous obéissons aux notres.

²⁾ La réciproque est évidemment vraie: dans la mesure où la fonction unitaire du mythe est déterminée par un rapport commun à l'environnement, elle est aussi la condition nécessaire et suffisante de l'unicité de la mythologie.

s'achèvera avec la disparition de Kwarimi, c'est la vie de la société Yukuna elle-même qui prendra la relève. La mythologie compose donc un système temporel totalement orienté; ce qui néanmoins ne signifie pas pour autant que l'on puisse la réduire à un seul discours! En effet le mythe de création et celui du héros culturel ne sont pas du tout de même nature, de même que, chacun à leur manière, ils contrastent avec tous ceux qui les séparent. Si Kahipu-Lakena, les créateurs, apportent les éléments naturels les plus fondamentalement nécessaires à la survie dans la forêt --l'eau des rivières, la nuit, le sommeil et la maloca, etc.--, Kwarimi quant à lui n'amène, on l'a vu, pour ainsi dire rien; il ne fait que parcourir le monde et le parachever plus ou moins définitivement; entre ces héros on trouve alors une série d'autres mythes tout aussi essentiels décrivant en fait l'origine des institutions sociales les plus importantes: l'usage de la différence sexuelle, l'horticulture, l'exogamie, la guerre, la chasse, etc. On dira donc que les unités S1 forment un système encore plus vaste, articulé en trois temps, et dans lequel chaque mythe occupe une place bien particulière. Tant et si bien que si, de prime abord, toute la mythologie semble réglée par l'ordre métonymique, comme si les relations qui prévalaient entre ses épisodes s'étendaient de proche en proche indéfiniment, elle est en même temps soumise aux rapports métaphoriques entre ses parties: le mythe de création instaure ainsi les conditions d'existence de tous les autres mythes, qui à leur tour constituent la base indispensable de l'existence de Kwarimi... le tout instituant finalement une fresque non moins métaphorique de la vie quotidienne des Yukuna. Ce repère pourtant n'existerait pas sans les propriétés formelles de S2 et de S3 et qui assurent sa continuité et sa cohérence. De tout cela nous ne retiendrons finalement que le fait que S1 établit un découpage causal particulier de la vision du monde, découpage qui, comparé aux autres mythologies semble relativement arbitraire, mais qui précisément pour cette raison permet aux Yukuna d'y voir la définition concrète de leur identité.

S 2: C'est en songeant à l'éventualité d'une syntaxe en S2 que nous avons compris qu'il était simplement régi par une règle de concaténation métonymique; nous entendons par là une articulation des séquences dans laquelle chacune se déduit de sa précédente et induit sa suivante. Il ne faudrait pas toutefois se laisser abuser par le terme métonymique; nous l'employons d'une manière analogique qui ne doit plus rien à aucune rhétorique, ni même comme on le verra, à la logique formelle. Si pourtant nous avons conservé le mot, c'est par-

ce qu'il s'agit d'un peu plus que d'un simple lien entre épisodes; nous envisageons en effet non seulement la contiguité des séquences, mais surtout le mouvement qui intuitivement s'y attache et lui est inhérent: cause-effet, action-résultat, compréhension; qu'on l'appelle comme on voudra, toujours supposé, de lui dépend en fin de compte la signification de la relation considérée (cf. Morier, 1975, pp. 737-760). Dans notre jargon, métaphore et métonymie n'ont donc rien à faire avec la stylistique ou même encore avec la linguistique; nous n'envisageons les mythes ni comme des discours poétiques ou prosodiques, ni comme une pseudo-langue. Nous ne les considérons du reste pas non plus sous l'angle véritablement logique; même si l'expression de syntaxe désigne bel et bien leur aspect combinatoire; l'analyse logique de la parole mythique est une question complexe dans laquelle nous ne nous risquerons point ici¹⁾... Néanmoins en ce sens, la meilleure image que l'on puisse donner de S2 est sans doute celle du jeu de dominos: le rapport entre ses parties est linéaire continu et, lorsqu'on joue, consécutif; de plus il s'opère par équivalences et inclusions prenant valeur d'implications; il s'agit évidemment toujours du même mouvement, de ces propriétés simples qui nous ont fait penser que la clé de la compréhension de la mythologie était d'ordre métonymique.

Par contraste, notre conception de la métaphore (mythique) apparaît alors comme beaucoup plus statique; en fait elle caractérise surtout S1 et S3²⁾. Cette dualité métaphore-métonymie est probablement pourtant le trait le plus essentiel de l'imaginaire mythique des Yukuna: il faut toujours l'une et l'autre pour que leur réalité s'engendre; sans le repérage métaphorique, le monde serait incohérent --il s'agit du quoi?--, et en l'absence de la trajectoire mé-

¹⁾ Intuitivement il semble que ce n'est pas tant l'usage de la langue naturelle comme support du mythe qui fera le plus problème, mais bien la difficulté à caractériser sa valeur sémantique. Si l'on voulait entreprendre la formalisation de la mythologie, il faudrait ainsi probablement commencer par l'examen de la nature de l'implication mythique (ou de l'inclusion), c'est-à-dire par découvrir sur quelles propriétés est bâtie sa cohérence; c'est en quelque sorte le problème de l'invariance des symboles (cf. Grize, 1967, pp. 175-176 et surtout pp. 243 et ss.; cf. aussi Apostel, 1967).

²⁾ "Alors que la métaphore fait intervenir deux réalités, dont l'une est donnée par la situation et dont l'autre est imaginée, la métonymie ne repose que sur des liens qui existent dans la réalité: elle livre une vision unique portant sur un ensemble d'éléments liés par la nature. Ou pour mieux dire: le rôle de l'imagination est combinatoire dans la métaphore, il est représentatif dans la métonymie." (Morier, 1975, p. 765; souligné par l'auteur).

tonymique, il serait désordonné --il s'agit cette fois du comment?--; c'est du reste pourquoi le mythe ne se réduit ni à un "langage" significatif et parallèle à la langue naturelle (réduction métaphorique), ni, à l'inverse à une "description" explicative et discursive (réduction métonymique), bref il n'est pas constatatif, mais performatif¹⁾. Cependant une fois ce mouvement reconnu il devient naturel d'envisager chaque épisode comme un état dans la progression de l'élaboration (téléologique) de l'univers; ce qui, par ailleurs, présente en plus l'avantage de pouvoir les définir et les délimiter non pas de manière empirique, et donc absolue, mais de façon relative par référence au mouvement considéré: dans le périple complet de Kwarimi par exemple, ses aventures souterraines forment une séquence, de même que par rapport à celles-ci, son séjour chez les animaux du monde-du-bas en constitue une autre.

Ce passage s'effectue plus précisément par une focalisation, ou plus exactement trois sortes de focalisations (cf. Morier, 1975, pp. 737 et ss.): 1) d'abord une focalisation dans la chaîne épique, comme si les événements étaient téléguidés, par exemple lorsque le passage de Kwarimi dans le monde-du-bas est à l'origine de la mort de son frère (1155), et par suite lorsque celle-ci l'induit à partir avec les grues (1193 et ss.), etc. etc.; 2) ensuite une focalisation de configuration, lorsqu'un épisode est dans son ensemble la cause du subséquent, quand par exemple Kwarimi tue la Mère des moustiques (1579); 3) enfin évidemment les nombreuses focalisations de transformation, lorsque le héros se transforme en fruit (1403), en insecte (1406), en oiseau (1638), etc. Toutefois à ce point on peut aussi bien reprendre la classification proposée par Jakobson (Jakobson, 1963, chap.2) et précisée par Morier (Morier, 1975, pp. 732 et ss.); ces auteurs contrastent comparativité et choix (Jakobson: "similarité") avec connectivité (Jakobson: "contiguïté"); ils montrent ensuite que ces fonctions déterminent trois espèces de relations: de coordination (union; Jakobson: "combinaison"), d'inclusion (de subordination par transitivité; Jakobson: "hiérarchisation") et enfin d'équivalence (application; Jakobson: "sélection"); Morier montre aussi que l'exercice de la comparativité repose toujours sur l'aptitude à construire des intersections. Si maintenant

¹⁾ Ajoutons encore que souvent les métonymies glissent vers la métaphore ou qu'elles s'apparentent à la synecdoque, voire à métalepse. Nous n'entrerons pas dans les détails, étant plus préoccupé du mouvement de la parole mythique que, du moins en cet endroit, de précision dans l'usage d'une terminologie somme toute pseudo-rhétorique. L'essentiel n'en reste pas moins qu'il est généralement possible de décrire n'importe quelle partie des systèmes de la parole mythique par un rapport métaphore-métonymie adéquat.

on cherche à appliquer ces critères à une paire ou une suite d'épisodes, on s'apercevra qu'ils ne sont pas le moins du monde distinctifs et que ce sont des caractéristiques banales et évidentes qui se retrouvent toutes à la fois dans toute connexion séquentielle; pour s'en convaincre il suffit de remarquer que ce que nous venons d'appeler focalisation, participe à l'évidence et par définition, si l'on peut dire, de la coordination, de l'inclusion et de l'équivalence. La logique formelle classique ne permet donc pas de formaliser S2. Mais d'ailleurs qui y songerait? Dès lors en effet que nos systèmes sont déterminés empiriquement, bien naïf serait celui qui croirait encore que, comme par miracle, le discours mythique pourrait se réduire à un système logique de relations formelles¹⁾; S2 est du reste tout sauf une suite de propositions ou de termes. Et pourtant, tout ce que nous avons dit de la syntaxe mythique permet d'affirmer, sinon pour chaque système, du moins pour S1 et S2, une formule du genre: "Telle expression n'est élément du système que par ce qui le précède...", formule caractéristique de tout système formel. Car en définitive, la finalité du mythe n'est-elle pas de prouver que derrière l'incertitude aléatoire de la réalité apparente régit en fait la consistance permanente des lois génétiques de l'ordre du monde? En ce sens, et quoi que l'on puisse penser, on est véritablement à mille lieues d'une démarche scientifique, et si le passage d'une séquence à une autre est forcément nécessaire, sa nécessité ne tient certes pas à l'aspect cognitif de la parole mythique; elle n'est pas interne, mais émane en réalité de l'audience; ce sont les conditions de production de l'audience, si l'on nous passe cette expression, qui déterminent le sens et la nature de la causalité mythique: mode social de survie et participation collective aux rituels et aux cérémoniels de narration; le contenu cognitif reste continuellement soumis aux formes et aux valeurs déictiques; les indiens conçoivent l'existence d'effets et de causes là où nous ne percevons que récits plus ou moins réalistes et oniriques. Syntaxe et sémantique mythiques sont ainsi formellement et empiriquement indissociables. C'est encore pourquoi les mythes nous demeureront obscurs et échapperont fondamentalement à notre entendement aussi longtemps que nous persisterons à les considérer comme textes....

¹⁾ Formalistes et structuralistes s'en sont du reste bien gardés.

S 3: Si, comme on vient de le voir, S2 dépend aussi bien de S1 que de S3, ce dernier système devient alors le support et la base de l'ensemble tout entier. Autant cependant S2 semble refléter souplement la réalité Yukuna, autant S3 paraît rigidement déterminé. C'est que, comme on commence à le savoir depuis une vingtaine de siècles, le langage est structuré de telle façon qu'il n'épouse pas spontanément le réel et ne suit pas mécaniquement la destinée de l'organisation sociale. Si bien même que la pensée mythique donne parfois l'impression (à l'étranger évidemment) de buter contre le langage; mais cette disparité est en fait salutaire¹⁾, puisqu'elle permet précisément de distinguer mythe et réalité et même, comme nous l'avons vu, finalement de les opposer. Si ressemblantes en effet que puissent être les expressions de la parole mythique, elles ne seront jamais identiques à leurs homologues de la langue naturelle et quotidienne: elles font partie d'un système supplémentaire et autonome. Ceci pour conséquence que, bien qu'à l'évidence et d'un point de vue strictement formel, la mythologie soit exprimée dans un langage quelque peu archaïque qui la rende difficilement compréhensible aux jeunes non avertis, les Yukuna n'ont pas vraiment le sentiment qu'il s'agit d'une langue à part. Ainsi lorsqu'ils veulent montrer ce qui sépare les temps mythiques de la réalité actuelle, n'invoquent-ils jamais des critères formels, mais toujours des raisons (sémantiques) de nature "généalogique". Même si certains termes finissent par prendre une acception quelque peu spéciale (cf. par exemple le rôle de penaje; cf. Jacopin, 1977), apparaissant aussi plus fréquemment, ils ne cessent au fond jamais d'appartenir à la langue commune. Il faut cependant signaler l'importante division grammaticale correspondant au passé mythique: on trouve ainsi une flexion verbale (-aka) indiquant le passé ancien et définitivement révolu, s'opposant au passé récent ou immédiat (-tcha); bien que cette forme soit utilisée dans le langage courant, elle caractérise spécifiquement les temps mythiques; elle est aussi accompagnée d'un adverbe (i'imaka) signifiant en ce temps-là, à l'époque des "premiers (ancêtres)". Mais ce trait est déjà essentiellement sémantique, ce qui nous amène à parler de la signification mythique.

Sémantique.

L'aspect cognitif de la parole mythique est essentiellement dû aux procédés sémantiques; aussi la mythologie Yukuna est-elle un système parfaitement clos

¹⁾ Encore une fois les indiens semblent faire de nécessité vertu.

qui ne saurait donc se comprendre sans références (cf. Jacopin, 1977). Non seulement c'est ainsi qu'elle apparaît aux yeux de l'observateur étranger -- on lui donne donc l'appellation de "pensée primitive" ou "sauvage", de croyances ou de religion, etc.--, mais encore les Yukuna eux-mêmes n'en parlent pas autrement: premièrement, nous l'avons vu, en dépit de la pluralité de ses variantes, elle est unique et chaque variante personnelle ou linguistique du même mythe reste discrète, c'est-à-dire qu'elle est entendue toujours de la même manière et qu'elle engendre une compréhension fermée, si l'on ose dire; ensuite, même si la mythologie continue d'être le fondement actuel de la réalité, elle est par ailleurs totalement accomplie; c'est même là, si l'on peut dire, sa nature ou sa fonction essentielle. Si, en effet, l'univers est achevé, si sa généalogie est révolue, alors il ne reste plus qu'à suivre et à répéter cette révolution... Si l'existence du monde est cyclique c'est du fait de la mythologie, et réciproquement, si le passé du monde est mythologique c'est parce que son existence est cyclique; aussi, depuis lors, se répète-t-elle indéfiniment, entraînant les Yukuna dans le mouvement perpétuel et inexorable de leur réalité. Ceci explique non seulement pourquoi la mythologie, bien que passée, semble néanmoins constamment présente --comme si derrière les apparences actuelles du réel, elle en formait la réalité véritable mais aussi ce que l'on a pu appeler "le fatalisme" des indiens et cette inquiétude latente et silencieuse qui apparaît parfois au fond de la vie quotidienne. Peut-être croira-t-on à une illusion de l'observateur, et cependant les Yukuna expriment en fait ces préoccupations de mille et une manières qu l'on pourrait résumer en disant qu'ils tendent à confondre dangers objectifs et subjectifs: la nuit avec l'insécurité, les jaguars avec les mauvais esprits, etc. pour peu que leur situation semble anormale...Quoi qu'il en soit, on comprend que dans un tel système, il suffit de peu de chose pour en perturber l'équilibre; car finalement si l'ordre du monde est cyclique, tout doit apparaître et disparaître un jour; il n'y a donc pas de raisons que les humains soient plus privilégiés que le reste des êtres vivants; qu'ils puissent modifier et renverser ce mouvement aux dépens des animaux et des plantes. Les Yukuna n'essaient pas de transformer leur environnement et l'idée de "progrès" ou de compétition semble leur être parfaitement étrangère; ce qui ne veut évidemment pas dire qu'ils refusent les "bienfaits de notre civilisation" lorsqu'ils se présentent... Fragile est ainsi l'équilibre universel et nombreuses sont les causes de dérangement. C'est pourquoi les indiens font toujours at-

tention aux détails, au point de nous apparaître quelques fois méticuleux, du moins pour tout ce qui touche à leur vie personnelle; et en effet la négligence de certains détails peut parfois avoir des conséquences catastrophiques. Si bien que si, par exemple, un indien se sent indisposé, et que de plus, il a noté quelques signes un peu étranges ou simplement irréguliers, il renoncera probablement à aller en forêt et se couvrira le corps de teinture de gé-nipa de manière préventive... Comme on le voit, le fait que les mythes forment des systèmes a de multiples conséquences, immédiates et lointaines, et l'on pourrait sans difficulté en multiplier les exemples. Ils donnent une signification à l'existence et un sens au monde des Yukuna, constituant leur réalité non seulement de manière personnelle et individuelle, mais aussi, en l'absence relative de division du travail, de façon sociale et collective.

On dira très généralement que pour qu'une expression soit cognitive, il faut --et probablement il suffit-- qu'elle appartienne à une représentation fermée. La nature de la clôture détermine la nature de la connaissance; par exemple dans le cas relativement clair des sciences classiques, les sciences naturelles sont entre autre définies par les limites de leur expérimentation, les sciences humaines ayant plus d'importance à l'observation (plus ou moins participante), tandis que l'information politique doit beaucoup aux télécommunications, ou même la littérature et les arts à la réflexion et à l'imagination de l'auteur, etc., bref c'est une banalité de dire que toute connaissance dépend de son mode de recherche et vaut très exactement ce que valent ses moyens pratiques d'appréhension. Cependant cette fermeture définissant une sphère de connaissance ne sert pas seulement à exclure certains faits (externes) de son espace, mais surtout à lui donner une cohérence (interne) spécifique. Cette spécificité, caractéristique de chaque champ de connaissances, détermine alors certaines règles qui définissent et limitent ses opérations¹⁾; autrement dit, ces critères sont aussi une manière corollaire de clore son système.

Ainsi sommes nous amenés à la considération plus concrète des opérations cons-

¹⁾ Ainsi les disciplines semblent souvent s'exclure par les approches expérimentales. Par exemple la chimie classique ne traite pas des mélanges qui sont des quantités analysables physiquement. La géométrie euclidienne donne un bon exemple de règle fondamentale négative: il est interdit de recourir à la mesure dans les démonstrations...sauf bien sûr dans les solutions dites "graphiques", en désespoir de cause.

tituant un domaine de connaissances. En effet tout savoir se fonde sur un savoir-faire, ou plus précisément sur une représentation particulière d'un savoir-faire --observation induite incluse--; on dira ensuite en simplifiant grossièrement, que pour être opératoire cette représentation doit finalement aboutir à ce que Piaget a appelé la réversibilité¹⁾ : la connaissance d'un phénomène est "acquise", lorsqu'on est capable, par la pensée ou par l'action, de "renverser" ses opérations, c'est-à-dire de discerner dans ses "transformations" les invariants notiomels des variations formelles; on distingue par ailleurs la réversibilité empirique, lorsque la compréhension d'une opération ne se distingue pas de "l'action" en cours, ou lorsqu'elle reste liée à la configuration concrète, et la réversibilité (abstraite) proprement dite, dans laquelle la représentation de la transformation opératoire est "intériorisée". Toute connaissance est donc de plus à la mesure de sa réversibilité, qui, du même coup dénote son degré d'adéquation au réel; on peut même voir dans cette fermeture, une manière de condition d'existence de la réversibilité.

Or, de ce point de vue, la mythologie est parfaitement singulière. D'une part elle ne prend jamais la peine de décrire aucun savoir-faire; s'il existe évidemment, il est toujours implicite et supposé; même les descriptions d'opérations strictement mythiques, irréalisables de nos jours, sont elliptiques au point de requérir un commentaire particulier pour être entendues par les auditeurs non avertis --jeunes, étrangers, etc.; c'est le cas par exemple du saut dans le monde-du-bas (220-233), de l'ouverture de la maison des fruits (978), etc.--; tout se passe donc comme si, bien que sous-tendant la réalité, elle ne lui devait désormais plus rien. Ce qui par ailleurs confirme notre description de leur rapport en termes d'opposition: celle-ci en effet est si rigide que plus rien ne semble pouvoir la déranger --sinon quelque'imprevu cf. Jacopin, 1978--; toutes les perturbations fondamentales ont ainsi déjà eu lieu dans le passé mythique; les mythes se trouvent dès lors tout à fait hors de portée des troubles qui, nous l'avons vu, se produisent continuellement

¹⁾ Parmi les multiples descriptions de la réversibilité piagétienne, nous nous sommes surtout inspiré des articles dans Apostel, Mandelbrot, Piaget, 1957. En anglais on trouvera des indications extrêmement sommaires dans Ginsburg & Oppen, 1969 ; voir aussi Piaget, 1970 (1930).

dans le réel actuel¹⁾. Mais d'autre part si l'on ajoute tout ce que nous avons découvert en examinant le mythe de Kawarimi --par exemple que toute "implication" semble renversée et prend un aspect téléologique-- au fait que la mythologie épouse complètement la langue naturelle, on ne peut que conclure à sa totale irréversibilité.

Pourtant, tout ce que nous avons dit de la syntaxe mythique indique que la mythologie permet de comprendre (généalogiquement), d'expliquer (causalement), voire de contrôler (par le chamanisme) et de maîtriser (rituellement) le réel; on a vu aussi qu'elle y parvenait envers et même si l'on peut dire contre l'existence de tout continuum spatio-temporel. Il est en effet difficile de concevoir un continu temporel et chronologique susceptible de concilier dans une même continuité temps mythiques et temps actuels; même s'ils apparaissent dans le prolongement les uns des autres, ils ne sont pas identiques et Kawarimi ne sera certes jamais un Yukuna comme les autres; de même, il est encore plus malaisé d'imaginer un continu spatial et topologique établissant une continuité entre maloca imaginaire et paysage réel; en ce sens celle-ci n'est finalement pas moins irréversible que le mythe. Si bien qu'en définitive la compréhension, l'explication, le contrôle et la maîtrise dont nous venons de parler, ne sortent jamais du champ de la réalité symbolique: s'il y a action, ces actions ne sont pas moins symboliques (emblématiques) que les objets auxquels elles s'appliquent, ce qui explique que, comme nous venons de le voir, toute indication opératoire

¹⁾ Qui n'est pas averti pourrait penser que dès lors la mythologie est devenue une connaissance stable et équilibrée, bref invariante. Or tout au contraire cette stabilité n'est qu'apparente et constitue même peut-être l'exact opposé d'un invariant. Pour ne pas entrer dans de longues explications épistémologiques, disons simplement que la mythologie est stable pour autant qu'on n'y touche pas, si l'on peut dire, c'est-à-dire pour autant qu'on ne la mette pas à l'épreuve du réel et qu'on ne lui fasse pas subir des transformations qui justement permettraient de discerner la nature de sa permanence, quelles sont ses opérations -- "actions exécutées en pensée" (Piaget)--, et sur quoi se fonde son ou ses équilibres (cf. Piaget in Apostel, Mandelbrot, Piaget, 1957). Tout invariant suppose en effet un changement de situations, c'est-à-dire des mouvements et des coordinations se compensant les uns les autres, bref un processus d'équilibration (Piaget). La mythologie n'offre jamais l'image de tels équilibres cognitifs; lorsqu'on revient à un état antérieur par exemple, celui-ci, nous l'avons vu, n'est --par définition-- jamais équivalent à l'état d'origine: ainsi lorsque Kawarimi revient sur terre, tout (pour lui) a changé... Si la mythologie apparaît comme stable, ce n'est donc que par l'effet d'une convention sociale et d'une conviction partagée. --Ce qui explique alors que les mythes ne permettent pas véritablement de comprendre ou d'expliquer les perturbations du réel actuel, et par conséquent pas non plus de les éviter ou de les contrecarrer --. La question qui se pose ainsi est de savoir comment cela est-il possible.

concrète devienne superflue¹⁾. --Une fois de plus nous retrouvons l'opposition entre mythe et réalité--. Néanmoins et sans vouloir entrer véritablement dans des considérations d'épistémologie génétique, on peut peut-être, plutôt que d'envisager le Savoir de la manière classique la plus traditionnelle, en nous inspirant là encore de Piaget, traiter l'aspect cognitif des mythes non pas comme "une lecture des propriétés des objets, mais bien, dès le début, (comme) une action exercée sur eux" (Piaget & Inhelder, 1948, p. 532). La parole mythique ne fait alors que continuer et poursuivre dans l'imaginaire les opérations (mentales) auxquelles les Yukuna ont recours dans leurs activités quotidiennes. Bien que nous ne puissions malheureusement pas présenter ici les détails de nos observations, nous sommes cependant parvenu à la conviction que la plupart des représentations Yukuna de notions relativement complexes (telles la continuité temporelle ou spatiale, cf. par ex. Jacopin, 1977) ne se différenciaient pas tant abstraitement, dans la perspective de la réversibilité ("formelle"), que concrètement en une pluralité de situations de plus en plus subtiles, mais qui apparemment ne dépassaient jamais véritablement les

¹⁾Cette disparité a évidemment été souvent observée à travers l'histoire; on a ainsi utilisé les qualificatifs de pensée magique, mythique, rituelle, symbolique, animiste, préconceptuelle, prélogique, métaphorique, magico-religieuse, etc. etc. Cependant à partir du moment où cette différence est admise, la discussion n'est plus guère intéressante si l'on ne parvient pas à se dégager de l'ethnocentrisme insouciant, c'est-à-dire d'une pseudo-comparaison avec les Savoirs de notre société (Science, Philosophie, Religion, etc. etc.). Il n'y a nous semble-t-il qu'un seul moyen d'éviter l'arbitraire, c'est non seulement de montrer précisément le rapport qui lie les représentations imaginaires (mythes, rites, etc.) aux représentations pratiques et opératoires qui leur correspondent, mais aussi et surtout de dévoiler leur articulation, leurs enchaînements, voire leurs contradictions. Pour cela la méthodologie de l'épistémologie génétique nous paraît jusqu'à présent la plus efficace dans la mesure où elle jouit déjà d'une longue expérience dans l'évitement des impasses positivistes.

Ainsi la question de savoir si la mythologie est ou non une Connaissance, apparaît-elle de plus en plus comme un de ces faux problèmes dont le comparatisme traditionnel (et le relativisme culturel) ont le secret; dilemme classique en effet: soit on considère les mythes comme une Connaissance et il faut alors caractériser leur spécificité (Mentalité primitive, Science du concret, etc.), soit on y renonce et l'on se trouve alors contraint de leur trouver une autre définition (religion?, magie?, etc.). On retrouve cette alternative (?) chaque fois que l'on prend ses références dans notre société; c'est le cas des notions de Pouvoir, de Travail, de Richesse, de Religion, d'Ideologie, des distinctions entre Normal et Pathologique, entre Infrastructures et Superstructures, nous en passons, et probablement de meilleures.

cadres de la réversibilité empirique¹⁾.

Pourtant, là encore une fois, les indiens font de nécessité vertu et, transformant ce qui peut nous apparaître comme un handicap à leur avantage, ils usent de cette caractéristique pour rassembler les subjectivités, les interprétations individuelles en une même communauté ou collectivité: en effet si la vision du monde n'est pas soumise à un principe général de cohérence --par exemple comme le principe de non-contradiction ou de "consistance", cf. Martin, 1964, p. 36--, autrement dit si elle est relativement arbitraire, elle peut alors être utilisée pour signifier aussi autre chose, par exemple, des différences sociales et dans le cas particulier l'identité ethnique: Est Yukuna quiconque admet --accepte la convention de-- Kawarimi comme ancêtre (et héros culturel); de là s'ensuit immédiatement que les autres groupes indiens sont soit "différents", soit carrément "inhumains", pour peu qu'ils aient sur un point considéré comme essentiel de la représentation et de l'explication de l'univers, une opinion opposée à celle des Yukuna! Ainsi sommes-nous ramenés aux questions de linéarité et de syntaxe que nous avons vues précédemment.

Tout ceci n'est probablement pas très nouveau; et il y a bien longtemps que l'on voit dans les mythes le lieu de l'inexplicable et du mystérieux. Nous croyons cependant aller un peu plus loin en en donnant les raisons. Car si l'on considère le mythe de Kawarimi cette fois par rapport aux questions réelles qu'il soulève, par exemple en ce qui concerne la reproduction des fruits -- ou du moins la périodicité de leur maturation--, la disparition des animaux lors des jours-du-froid, la jalousie des femmes ou encore les conflits entre frères aîné et cadet, on en conclura qu'aucune ne reçoit de réponse ou de solution véritable: elles restent toutes des énigmes insondables... Le mythe ne prouve

¹⁾ Contrairement à ce que l'on pourrait peut-être penser, les descriptions ethnologiques des savoir-faire indigènes (pratiques ou théoriques) sont la plupart du temps trop vagues, impressionnistes ou incomplètes pour qu'on puisse en tirer un réel parti sur le plan des représentations opératoires (par ex. concernant les modes de chasse, de pêche, de cultures, ou de construction des habitations, etc.). Cela provient non seulement d'un manque évident d'outils conceptuels, mais encore et surtout du fait que toutes connaissances sont le plus souvent ramenées à une image occidentale (idéale) du Savoir; c'est par exemple flagrant dans le cas "des classifications", (cf. note précédente). Parmi les exceptions, mentionnons cependant le travail de Jones + Konner (1976) qui, sans être en rien psychologique, fournit des informations précises sur la nature des connaissances que les chasseurs San! Kung (Bochimans) du désert du Kalahari ont sur les animaux, connaissances qui convergent remarquablement vers notre conclusion. (Y compris l'opposition mythe/réalité!)

rien. Si de plus nous demandons aux Yukuna d'interpréter ou d'expliquer ces épisodes, ils seront en général bien en peine de dire quoi que ce soit de convaincant; la plupart du temps ils n'en sauront trop rien et même avec la meilleure volonté du monde, ils finiront, fâchés, par rétorquer quelque chose du genre: "C'est comme ça parce que c'est comme ça!"¹⁾. Bref nous retrouvons le principe d'exclusion réciproque entre rationalité mythique et rationalité réelle: autant dire que tout ce qui s'exprime désormais par la parole mythique a été résolu une fois pour toutes dans les temps mythiques et qu'il est donc parfaitement inutile d'y revenir. Si bien que, paradoxalement, lorsqu'une question fait partie du mythe, elle sort, en tant que telle, du champ social; la cause ou le pourquoi du problème a totalement disparu. Les difficultés qu'elle révèle ou qu'elle reflète n'ont évidemment pas disparu, mais ce n'est plus alors qu'une affaire pratique, un point d'adaptation et d'application. Dès lors on ne conçoit pas que les Yukuna tentent jamais d'agir ou de modifier les véritables raisons de ces difficultés, à tel point qu'elles deviennent même les fondements de l'ordre social: questions insolubles, elles expriment finalement les constances du système social; elles dénotent en effet ses faiblesses, c'est-à-dire les lieux incertains qu'il faut constamment surveiller, renforcer et redéfinir périodiquement, sous peine de voir la société se brouiller, s'obscurcir et peut-être même finalement se dégrader définitivement et se dissoudre; ce travail de raffermissement et de consolidation continuel est l'objet des rites. Ainsi la mythologie détermine-t-elle aussi bien les limites de la société --ce qui ne se résout pas, parce que cela ne s'explique pas-- que, par suite, ses règles et ses préoccupations fonctionnelles.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le mythe semble plus vrai que vrai; chaque fois en effet que se pose --ou que l'anthropologue pose-- une question apparemment sans réponse, elle se trouve renvoyée à la mythologie puisque, par définition en quelque sorte, "les premiers savaient tout et qu'ils ont tout prévu (préparé)...". Et ainsi se dévoile aussi l'étonnant retournement mythique de la vision du monde, qui nous est apparu à la fin du commentaire de Kawarimi; car si le mythe fournit la réponse à l'inexplicable,

¹⁾ Il s'agit donc d'une tautologie qui, nous l'avons vu, peut s'allonger jusqu'à la fin du mythe... Autant dire que l'usage Yukuna de la tautologie n'est pas exactement celui des logiciens! La question mérite pourtant réflexion parce que les Yukuna sont bien sûr tout à fait persuadés qu'une telle argumentation, lorsqu'elle renvoie à une ou plusieurs parties du mythe, est parfaitement concluante puisqu'effectivement elle conclut toute discussion.

quel qu'il soit et qu'on le comprenne ou non¹⁾, alors il se manifeste bien comme la raison et la source de toute chose; tant il est vrai qu'en traçant la généalogie des éléments de la réalité, immanquablement arrive le moment où leur genèse cesse d'être explicable et échappe à la rationalité actuelle et présente... Et c'est pourquoi en fin de compte, la clé de la compréhension mythique se trouve autant dans les mythes que, par delà, dans la jointure qui les lie, si l'on peut dire, au réel; comme nous l'avons vu, mythe et réalité ne se présentent jamais que comme un assemblage déterminé et propre à chaque groupe linguistique et exogamique. On voit donc que derrière ce que nous avons parfois appelé "l'égoцентризм" de la vision indienne (cf. Jacopin, 1972, p. 131 par exemple)²⁾, se cachent des raisons autrement complexes. En l'absence de continuum spatio-temporel et de référentiel objectif, les Yukuna se fondent sur leur mythologie qui devient alors aussi permanente qu'une convention sociale. Tant et si bien que finalement le temps apparaît comme une sorte de fluide qui traverse ou supporte la société: "le temps est comme l'eau des fleuves, il ne s'arrête jamais...". S'il s'agit d'une histoire, elle est immobile. Le présent s'inscrit sur le passé. La chronologie se fait causalité.

Mais de même que la mythologie est finalement un dispositif statique, la maloca (imaginaire) se présente aussi comme un système non moins permanent et immuable. Toutes les malocas se ressemblent comme des gouttes d'eau; sans égard aux accidents du terrain, elles reproduisent la maloca "des premiers", de Kahipu-Lakeno (cf. Jacopin, 1972, pp. 115-116) et constituent en quelque sorte une copie de cette image, en définitive tout aussi immobile et dépendant tout autant de la convention sociale que la mythologie. Ce qui explique aussi qu'elle soit le support privilégié de ce que nous avons appelé la passion des Yukuna pour la concrétisation symbolique. Et de ce point de vue on peut probablement réduire le paysage à un plan glissant sous chaque maison: pour nous qui ne sommes pas chamans "la forêt (aussi) ne s'arrête jamais..."; il s'agit d'une infinie surface où l'ici et l'ailleurs peuvent toujours se

1) C'est très exactement ce caractère de la causalité et de la rationalité mythique qui a engagé certains à y voir des croйances surnaturelles, des vénérations superstitieuses, voire même des religions naturelles.

2) Défini en quelque sorte négativement, par absence de références décentrées.

confondre symboliquement et où par conséquent la topologie devient géodésie¹⁾ On peut donc dire que la société Yukuna se trouve entièrement définie par ces deux dimensions: d'une part elle enchaîne sur la généalogie mythique et d'autre part elle s'articule sur l'hestiologie²⁾ de la maloca. En répétant la parole mythique on suit l'histoire universelle particulière (!) de chaque groupe exogamique et linguistique, de même qu'en construisant une maison ou en l'aménageant pour les cérémonies, on en reproduit le modèle originel. Ce passage ne saurait s'opérer sans cérémoniel. L'aspect cognitif de la mythologie Yukuna n'est au fond rien de plus que la composition de ses aspects deictiques et performatifs. Ce sont eux qui ferment vraiment le système.

S 1: La sémantique du système du mythe en tant que tel peut en définitive être ramenée à son héros principal Kawarimi lui-même. Si l'on reprend une des définitions de la notion de structure proposée par Piaget, Kawarimi se confond avec la structure de son propre mythe³⁾. C'est donc à juste titre que les Yukuna, usant d'une métonymie au sens propre de la rhétorique, disent "Kawarimi" pour signifier "le mythe de Kawarimi". Il est en ce sens quelque peu différent des autres mythes, puisqu'il ne leur apporte plus rien d'essentiel. Finalement

1) Si curieuse que puisse paraître cette conception, elle n'est pourtant pas si invraisemblable. Dans une telle représentation sans continuum en effet, un trajet par exemple n'est plus défini que par la mémoire et l'anticipation immédiate d'une part, et par l'action du sujet d'autre part. Perçus de cette façon l'environnement et ses éléments passifs (hors de l'action et de la "centration" du sujet) deviennent un décor flou. Ainsi la course du chaman Kawarimi préoccupé d'arriver le plus vite possible au chevet des ses compagnons animaux victimes des hommes (707, 764), est-elle souvent accompagnée de l'onomatopée: "Et dele...dele...dele...", qui signifie exactement cela. Au reste ne nous arrive-t-il pas, parcourant un paysage familier, de ne pas y faire attention et d'être fréquemment incapable de le décrire précisément, sans pour autant être jamais en peine de nous y retrouver à chaque instant et de proche en proche? Une fois de plus on remarquera que la différence entre ces deux situations ne porte pas tant sur "la pensée" que sur les activités qui la structurent, la déterminent et dont elle n'est finalement qu'une conséquence. Si nous ne sommes pas très attentifs à notre système banal de repérage c'est parce qu'il ne fait jamais l'objet d'une élaboration idéologique, sauf chez les urbanistes bien sûr...

2) Néologisme de hestia: en grec le foyer commun (cf. Gernet, 1968, pp. 382-402).

3) "... il y a structure (...) quand des éléments sont réunis en une totalité présentant certaines propriétés en tant que totalité et quand les propriétés des éléments dépendent, entièrement ou partiellement, de ces caractères de la totalité", (cf. Piaget in Apostel, Mandelbrot, Piaget, 1956, p. 34; souligné par l'auteur). Effectivement la première fonction de Kawarimi est bien de... réunir des éléments en une totalité présentant certaines propriétés en tant que totalité et dont les propriétés...etc. etc.

son problème se résume au fait qu'il n'a lui-même pas de mythe auquel il puisse raccrocher ou se rapporter, et qu'il lui manque donc un héros lui indiquant comment se comporter humainement. Autrement dit, ce qui fait le plus défaut à Kawarimi, c'est Kawarimi lui-même, c'est-à-dire un héros culturel qui, à son image, lui serve de référentiel! Mythe et réalité se mêlent: pour nous, son mythe se confond avec sa réalité et pour lui, le mythe est hors de portée; sa situation est invivable, il en mourra. Bien que le monde (mythique) soit potentiellement achevé, il n'est pourtant pas encore tout à fait terminé puisqu'on attend justement notre héros pour clore définitivement la mythologie; il doit procéder à l'ultime différenciation et séparer irrévocablement --aussi bien que lier de manière indissociable-- mythologie et réalité, car telle est sa fonction; mettant fin à la création, il est en quelque sorte l'inventeur de la mythologie, et du même coup, nous l'avons vu, la cause (métonymique) de la société des hommes. En ce sens la synthèse entre l'aspect performatif et deictique de Kawarimi est entièrement significative: s'il commence comme tous les autres mythes, il ne finit pas de même; Kawarimi ne va pas au ciel, mais il reste parmi nous, sur terre, caché dans les flots... Aucune de ses péripéties n'échappe à cette perspective, même les plus énigmatiques; telle par exemple sa sexualité totalement dérégulée, indiquant clairement qu'un tel désordre est incompatible avec l'ordre (exogamique) du monde, ou encore le monde-du-bas qui nous est désormais à jamais inaccessible, etc. etc.

Cette situation particulière, ou plutôt cet état d'exception nous révèle finalement la clé de l'aspect cognitif et systématique du mythe. Son contenu est en effet totalement lié aux conditions deictiques; il n'est pas structuré par des règles formelles générales, mais dépend étroitement de l'audience; celle-ci étant permanente et relativement constante, ce défaut fondamental du système --comparé à d'autres systèmes de connaissances-- ne nous apparaît pas; même si formellement, à cause de son caractère non réversible, il reste tout à fait ouvert. S'il nous semble cependant être un système clos, c'est qu'il est fermé par les conditions performatives, si l'on ose dire: parole, il est complètement soumis à l'ordre de la langue naturelle, et de ce fait lié à des conventions sociales qui lui sont extérieures; en un mot sa nature dépend de sa fonction sociale qui à son tour dépend de la place de la mythologie dans le système social global. Ses conditions de fermeture ne sont donc pas internes comme pour tout savoir constitué (fermé par un principe de non con-

tradiction et une règle de modus ponens), mais elles sont externes. C'est pourquoi chaque fois que l'on veut isoler une des ses caractéristiques, on se trouve renvoyé à son aspect complémentaire (de la syntaxe à la sémantique et vice et versa, de la fermeture à la réversibilité, etc.), comme si par essence, la parole mythique était insaisissable. C'est en fait Kawarimi lui-même qui se révèle insaisissable, puisqu'en fin de compte il n'existe que dans la tête des Yukuna.

S 2: Comme on le voit, si la syntaxe met plutôt en évidence les traits métonymiques de la parole mythique, la sémantique en dévoile les aspects métaphoriques. Ainsi non seulement Kawarimi est-il, au début du mythe tout au moins, un héros semblable aux autres "héros mythiques" des Yukuna, mais encore constitue-t-il une caricature débridée de leur mode de vie domestique. On retrouve bien sûr ce mouvement de double référence en S2 où chaque épisode peut être considéré comme un état particulier de la société Yukuna. Nous en avons donné d'innombrables exemples tout au long de nos commentaires, nous n'y reviendrons donc pas. Mais à cet égard il faut signaler le rôle singulier joué par les séquences d'introduction et de conclusion qui, limites de S1, échappent d'une certaine manière aussi à S2; en effet le début des mythes ne peut être le produit d'aucune métonymie épisodique de même que la fin ne saurait avoir de suite; mais là encore ces défauts sont compensés par des signaux performatifs (cf. 1-3 et 1855) et des indications deictiques; la première séquence de chaque mythe décrivant invariablement une configuration évidente et le plus souvent problématique de la société Yukuna. A l'inverse, on trouve aussi des situations dans lesquelles l'aspect cognitif est si pregnant que les autres caractères s'effacent; c'est le cas chaque fois que l'on rencontre des répétitions; quelles qu'elles soient, elles marquent toujours une constance et prennent souvent valeur de loi; c'est par exemple Kawarimi guérissant la colombe (725) et le petit chevreuil roux (785), victimes tous deux de la malice des hommes, et qui démontre ainsi l'injuste oppression dont les animaux sont victimes (743 et 805); c'est encore la lune dévoilant ses pouvoirs et transformant des serpents (de sous-terre) en poteries (304, 319), un anaconda en piège à poissons (280); de même, sur un autre plan, pauxi provoque-t-il Hipu'u pour que celui-ci révèle le manque de maturité et de sang-froid (1761-63, 1782-84).

En fait non seulement la parole mythique fait flèche de tout bois, mais elle oriente et fait converger ces propriétés vers le but, ou plutôt le résultat (métonymique) de chaque épisode. Si l'on se donnait la peine d'analyser chaque séquence de manière purement formelle, on obtiendrait un réseau d'associations définissant sa signification; par exemple --en prenant au hasard-- dans l'épisode d'Iñapuraji, si l'on part de son aboutissement (l'union de Kawarimi et de Wa'atu, 1565) et que l'on tente de lui associer également tous les éléments de la séquence (de 1421 à 1565) on aura: rapport sexuel, pénis, cuisine, cassave, guêpes, herbes blanches, pêche au barbasco, boîte à plumes (sacrées), essarts, fumée domestique, anus, pets, scarabée coprophage, travail féminin anonyme, coca, mort, etc.; on remarquera alors que la plupart de ces relations renvoient finalement aux tâches féminines domestiques, pour lesquelles Kawarimi cherche justement une femme depuis qu'il a perdu la sienne (cf. entre autre 1279, 1390, etc.)¹⁾; la plupart des séquences pourraient ainsi être mises sous forme de convergence. En réalité pourtant il n'y a rien là de très étonnant puisqu'il ne s'agit que de la conséquence sur le plan sémantique de ce que nous avons appelé focalisation dans le champ syntactique.

S 3: L'étude sémantique de la dimension linguistique de la mythologie est le domaine habituel et le plus connu de l'analyse mythique. En exagérant à peine, on peut même dire que par rapport à notre perspective, l'interprétation traditionnelle se limite presque exclusivement à cet aspect. C'est le plus empiriquement évident, mais c'est aussi précisément pour cette raison, sinon le moins intéressant, du moins le plus chargé d'embûches et il dévoile assez vite ses ambiguïtés: multiplicité des versions mais relative stabilité de la transmission, polysémie mais accord sur la compréhension, linguistique et métalinguistique tout à la fois, syntagmatique aux paradigmes incertains, ou, au contraire, paradigme aux syntagmes changeants, etc. etc.; on n'en finirait pas d'énumérer les conséquences de cette réduction sommairement positiviste. Nous n'y reviendrons pas.

Comme S1, S3 est ici le lieu privilégié des métaphores; on en trouverait une multitude et presque autant de variétés que d'exemples. Nous ne ferons cependant que rappeler leur caractéristique de double référence. On se souvient en effet que chaque élément mythique est déterminé aussi bien par sa place dans

¹⁾ Ici encore nous nous sommes inspiré d'une analyse de Morier (Morier, 1975, p. 756).

le mythe --et par-delà dans l'ensemble du système mythique--, que par sa fonction pratique concrète¹⁾. Cette relation étant comme on sait de nature relativement métaphorique²⁾, la métaphore opérant de plus dans les deux sens, selon que l'on parte de la mythologie pour considérer la réalité, ou l'inverse (cf. notre citation de Morier, 1975, p. 765); de telle sorte que tout objet ou être réel prend une signification différente selon qu'il appartient à tel ou tel mythe, ou à tel ou tel épisode. Son sens (mythique) varie avec le contexte et se surajoute alors à sa valeur linguistique première; à l'opposé chaque élément mythique possède une infinité de correspondants matériels et appartient à une multitude de situations singulières et de configurations pratiques. Dans un cas comme dans l'autre, il revient aux sujets eux-mêmes, c'est-à-dire à chaque indien de décider des références et de leur interprétation; par exemple, d'une part les femmes du monde-du-bas ne sont pas identiques --même si à l'évidence ce sont pourtant "les mêmes" (cf. 418-425)--, lorsque Kawarimi est en compagnie de la lune, ou lorsqu'ensuite il leur rend visite tout seul, et cela bien que les deux épisodes soient immédiatement consécutifs; d'autre part chaque Yukuna sait exactement quelle est la teneur projective, si l'on ose dire, de cette représentation des femmes dans la réalité. Pratiquement pour les indiens, les mythes ne révèlent rien de fondamentalement essentiel: ils ne font que justifier le pourquoi de la réalité...

Parole.

Si curieux que cela puisse paraître, la parole n'est pas véritablement un concept linguistique. Par là nous n'entendons pas que les linguistes n'en parlent pas ou n'en n'ont pas une idée claire, mais bien plutôt qu'elle n'est pour eux généralement pas plus qu'un élément donné, inhérent et nécessaire à la langue; par rapport à cette dernière elle n'est donc pas vraiment considérée

¹⁾ Par rapport à ce que nous venons de dire, Lévi-Strauss est le seul à notre connaissance à retenir le rapport de double référence (cf. Lévi-Strauss, 1973, chap. VIII.).

²⁾ Relativement, car elle dépend de la nature de l'élément ou de l'unité de S3; certains ne dépassant pas la valeur de signe (saussurien), d'autres ayant une fonction symbolique (emblématique ou indicielle) qu'il conviendrait d'appeler survaleur, puisqu'elle suppose toujours l'existence d'un support linguistique et d'une signification et que par ailleurs elle est une caractéristique fondamentale absolument nécessaire au fonctionnement du système mythique en général.

comme un domaine d'étude particulier, c. à d. comme un concept véritablement opératoire. Ainsi lorsque Saussure invente la linguistique en introduisant l'opposition fondamentale langue/parole (cf. Saussure, 1972, pp. 23-43 et ss.), il n'envisage la parole que sous l'angle psycho-physique et individuel:

"L'étude du langage comporte donc deux parties: l'une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l'individu; cette étude est uniquement psychique; l'autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c'est-à-dire la parole y compris la phonation: elle est psycho-physique." (Saussure, 1972, p. 37; voir aussi p. 38).

Même si ensuite il tente de redresser sa conception et de redonner à la parole une place quelque peu symétrique de celle de la langue, il n'est en fait pas certain qu'elle puisse faire l'objet d'une science linguistique pour elle-même (cf. p. 28, dernières lignes; cf. aussi Godel, 1957, pp. 142 et ss., aussi p. 145). Au reste sa définition individualiste d'un phénomène qui de toute évidence est sinon véritablement social (au sens où Durkheim emploie ce terme), du moins fréquemment collectif, rencontre des difficultés (cf. idem, pp. 138 et 173)¹⁾.

De plus et comme le note Tullio de Mauro dans son commentaire critique:

¹⁾ On peut aussi imaginer que Saussure a tenté d'appliquer à sa conception langue/parole, sa découverte du principe formel de différenciation: "...nous surprenons donc, au lieu d'idées données à l'avance, des valeurs émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leur rapport avec les autres terme du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas." (idem p. 162, souligné par l'auteur; cf. aussi p. 166 et 168). Ainsi "la langue est pour nous le langage moins la parole" (idem, p. 112).

Mais si ces critères conviennent aux signes parce que par définition ils s'inscrivent tous également dans un système homogène, ils ne s'appliquent pas facilement à la différence langue/parole qui précisément les fonde.

Il est malheureux que nous n'ayons pour comprendre ces questions fondamentales que des brouillons de Saussure et des informations partielles et de seconde main (cf. Godel, 1957, pp. 249-250). Ce qui semble avoir le plus fait problème pour Saussure est le statut à donner à la phrase (idem, p. 89; ou encore p. 153). Comme le dit justement Benveniste: "Tout en comprenant le sens individuel des mots, on peut très bien, hors de la circonstance, ne pas comprendre le sens qui résulte de l'assemblage des mots" (Benveniste, 1974, p. 226) ou encore "Ici la question --très difficile et peu étudiée encore-- est de voir comment le "sens" se forme en "mots",..." (idem, p. 81).

"Celui qui (...) reprochera à Saussure de ne pas avoir appelé discours la parole fait fausse route." (Saussure: Cours...Edition critique préparée par Tullio de Mauro, Payot, Paris, 1975; p. 420 n. 63, souligné par l'auteur). Car depuis une vingtaine d'années et surtout depuis l'introduction par Austin de l'opposition performatif/constatif (cf. Austin, 1962) on pourrait imaginer que la linguistique donne une plus juste place à la parole; il ne s'agit en effet plus d'étudier les faits de langue en soi, mais de les envisager aussi dans leur contexte pratique; de nombreuses recherches se développent, qui ont pour objet ce que Searle appelle des actes de parole (Searle, 1969). Il a donc fallu encore une poussée de la parole, si l'on ose dire, pour que les linguistes considèrent ces phénomènes jusqu'ici négligés. Le malheur veut cependant que ces recherches réduisent l'originalité de ces faits de parole à des variantes de faits de langue; strictement ramenés à des manifestations morphologiques, syntactiques ou lexicales, ces énoncés ne servent plus alors qu'à constituer une sorte de linguistique modale --au sens où l'on dit logique modale-- qui n'existe jamais que par rapport à l'appareil de la linguistique (formelle) générale traditionnelle.

Cette discussion de l'opposition langue/parole a néanmoins, depuis le temps, perdu de son importance et chaque linguiste interprète maintenant Saussure à sa façon... La situation change cependant lorsqu'il ne s'agit plus de linguistique et que ces conceptions sont appliquées sans examen préalable ni précautions, pour constituer quelque peu à l'aveuglette, d'hasardeuses analogies. C'est ainsi le cas de toutes les théories ou approches qui, réduisant leur domaine à leurs formes, les transforment en phénomènes d'échanges et de communications métalinguistiques ou paralinguistiques, dans lesquels il s'agit alors de trouver des signes, ou ce qui pourrait en tenir lieu. L'ennui c'est qu'en voulant importer sans contrôle un tel cadre théorique, on s'y retrouve coincé; comme dit joliment Benveniste: "En réalité le monde du signe est clos" (Benveniste, 1974, p. 65); c'est-à-dire qu'on est très vite obligé de ramener l'objet d'étude à un objectivisme abstrait (pour reprendre l'heureuse expression de Bakhtine, 1977, pp. 93-94). La plupart du temps, le signifié de ces "signes" n'est ni objet, ni image, encore moins concept, mais un artifice formel, privé, purgé, même, de tout sujet (locuteur, auditeur, producteur, etc.); on obtient alors un système formel ou un code totalement statique; à tel point même que la diachronie doit être réintroduite après

coup et faire l'objet d'un traitement spécial.

Ce n'est pas tant le fait de considérer métaphoriquement tout échange comme une langue que nous reprochons à cette approche que sa tendance et sa hâte à voir dans tout phénomène la possibilité a priori d'une structure formelle dont il ne reste plus alors qu'à constituer les signes abstraits, le plus souvent dans l'ignorance presque totale des conditions pratiques et du contexte concret dans lesquels ce phénomène se déroule. Bref en inventant des "mots", de vouloir construire arbitrairement une "langue", sans se préoccuper d'aucune "parole" et même en l'excluant préalablement de fait. Comme dit encore Bakhtine: "...la pensée linguistique a perdu sans espoir de retour la perception de la parole considérée comme un tout." (idem, p. 156, souligné par l'auteur). Pour nous la parole non moins que la langue, est un concept qui doit être élaboré et ne saurait être purement et simplement rejeté dans l'obscurité empirique sous prétexte qu'elle semble individuelle et momentanée.

Aussi en l'absence de toute définition générale, la définirons-nous ainsi:

On appelle parole l'acte de langage par lequel une audience s'approprie et signifie sa réalité, en créant aussi bien des liens particuliers entre ses participants, qu'un rapport commun et déterminé à l'environnement.

Bien que l'on puisse considérer la parole comme un fait de langage en général (rites, cérémonies, etc.), elle emprunte le plus souvent ses moyens à la langue, de même qu'elle se manifeste presque toujours dans un acte collectif; ainsi lorsqu'elle prend un aspect individuel (par exemple dans la parole chamanique), ne cesse-t-elle pas pour autant d'être un acte social; c'est ce que nous avons appelé l'aspect deictique de la parole, c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que pour un groupe et une population donnée. Elle prend ensuite la forme dynamique d'une performance produisant à la fois des locuteurs et un auditoire, intégrant participants et excluant non-participants; c'est ce que nous avons appelé le caractère performatif de la parole que se fonde, sur une classification ou une partition sociale et par conséquent l'établit. Finalement elle suscite une représentation spécifique du réel; c'est ce que nous avons appelé la fonction cognitive de la parole qui révèle une vision du milieu et constitue ainsi un rapport singulier au monde.

Elle est en définitive moins et plus que la langue; moins, parce qu'elle n'en constitue jamais qu'une expression unique, quand bien même elle peut être périodiquement répétée, et plus, parce qu'elle inclut tout le contexte passif et actif (gestes, attitudes de l'audience, etc.) qui participe de sa signification la plus profonde ¹⁾.

Maintenant la parole mythique se distingue de la parole en générale par les propriétés suivantes: Tout d'abord les participants s'approprient des mythes, c'est-à-dire des expressions narratives très structurées faisant partie d'un ensemble parfaitement agencé par la tradition et les nécessités de la transmission orale. Ensuite la fonction performative est parfaitement permutable et n'importe quel membre de l'assistance est en principe capable de remplacer le locuteur. Enfin le contenu cognitif de la mythologie est totalement linéaire et irréversible; au lieu d'être constatif il est complètement assertif, au point qu'il pourrait éventuellement se réduire à ses manifestations deictiques et performatives. Bref le mythe est épique.

Aussi est-ce dans l'aspect deictique de la parole mythique que s'effectue le plus complètement la synthèse de sa syntaxe et de sa sémantique; de là du reste provient la complexité de toute réalité mythique, comme si la structure du mythe était parole et qu'il devenait proprement insaisissable dès qu'il cessait d'être parlé... C'est que le sens d'une phrase, d'une séquence, d'un épisode, voire du mythe tout entier, est dû à son idée, si l'on peut dire, et non pas à ses éléments; comme dit encore Benveniste: "A partir de l'idée chaque fois particulière, le locuteur assemble des mots qui dans cet emploi ont un "sens" particulier." (Benveniste, 1974, p. 226); et encore: "La phrase est donc chaque fois un événement différent; elle n'existe que dans l'instant où elle est proférée et s'efface aussitôt; c'est un événement

¹⁾ Pour nous la parole diffère de la notion de discours en ce sens qu'elle doit être considérée dans son ensemble, c'est-à-dire comme un phénomène global caractérisé ainsi par une structure et des traits particuliers qui dépassent donc "la parole" appréhendée uniquement comme une suite de syntagmes discursifs. De même elle se distingue de la notion d'énonciation (Benveniste, 1974, chap. V) en ce sens qu'elle n'est pas réductible, justement à cause de sa globalité, à une description d'ordre strictement linguistique, puisque, comme on vient de le voir, elle est à la fois plus et moins que la langue; par ex. "les grandes fonctions syntaxiques" (idem, p. 84) ne constituent jamais pour elle que des moyens d'expressions; elle ne procède pas non plus du "dialogue" (idem, p. 85), etc.

évanouissant." (idem, p. 227), etc.¹⁾ C'est du reste très exactement la raison pour laquelle, au commencement même de notre étude, nous nous sommes proposé d'envisager le mythe comme parole et non pas comme langue, langage ou tout autre forme ou substance.

Pourtant comme on nous l'a fait remarquer, ces propriétés ne rendent pas vraiment compte de la parole du mythe; pris en soi l'ordre métonymique et les processus métaphoriques ne suffisent pas à la caractériser. En effet ce qui rend une parole proprement mythique, c'est la particularité de ses moyens d'expression: qu'ils soient performatifs, cognitifs ou deictiques, ils sont toujours strictement codifiés: ils portent la marque du mythe. Chaque groupe, chaque ethnie, chaque tribu ou société possède ainsi ses propres attributs mythiques. Ce qui explique ainsi pourquoi la définition du mythe peut donner lieu à discussions: elle ne saurait en effet être empirique; elle ne peut véritablement être posée sans qu'il soit question de sa fonction sociale et, sans examiner ses rapports avec les modes de connaissance avec lesquels elle entre éventuellement en concurrence.

Lorsque quelqu'un prononce le nom de Kawarimi ou de Wa'atu, lorsqu'on emploie l'adverbe i'imaka, lorsqu'on plaisante sur les performances nautiques du petit préa ou que l'on se réfère à la croissance des plantes, lorsque commence un cérémoniel, lorsqu'on termine la construction d'une maloca, lorsque viennent les jours de froidure, lorsque le soleil se couche à l'horizon, etc. etc. ...tout le monde sait qu'il s'agit du mythe; non pas que ces manifestations en soient une dénotation, mais parce que la parole mythique en connote toutes les formes et en règle tous les déroulements.

S 1: Ainsi le mythe entier prend-il finalement valeur de symbole. Ce qui explique, comme on l'a vu, que Kawarimi puisse être identifié à son mythe (et réciproquement); il est en effet le symbole métaphorique de toutes les situations réelles évoquées par chaque épisode. Il permet donc de dénoter et d'ex-

¹⁾ De même Benveniste démontre ailleurs (1966, pp. 128-129), que si l'on peut construire des phonèmes et des lexèmes, on ne saurait créer de "phrasèmes". Ce qui expliquerait par homologie, comme l'a remarqué Detienne que "les mythèmes restent introuvables." (Detienne, 1977, p. 33).

pliquer --"généalogiquement" comme on l'a vu-- la réalité des Yukuna, aussi bien qu'il la connote et sert à l'invoquer. Il suffit donc d'évoquer son nom dans un contexte particulier, comme c'est par exemple le cas dans les formules rituelles d'adresse au début de la Fête du Chontaduro, pour que le sens du cérémoniel soit confirmé par le mythe. Kawarimi est un volteur.

Mais si l'existence de Kawarimi se confond avec son propre mythe, s'il est la cause de toutes ses péripéties, alors il engendre aussi la parole mythique à partir de n'importe quelle séquence et même à partir de n'importe quel point susceptible de créer une association dans la mémoire d'un locuteur/auditeur. Recueillant des multitudes de sens sur son image, Kawarimi les conduit doucement vers une seule métonymie, celle de S2...

S 2: Car effectivement le mythe (S1) ne ferait pas un tout sans l'enchaînement des épisodes (S2). Ceci montre bien, s'il en était besoin, que la signification qui sous-tend la parole mythique est finalement tout à fait distincte du sens des énoncés qui lui servent de support ou de moyen; il ne suffit pas de comprendre le mythe pour savoir l'interpréter. Cette seconde signifiante --pour reprendre un terme de Benveniste (cf. Benveniste, 1974, chap. III)-- est proprement symbolique, c'est-à-dire que ses références varient en fonction du contexte. Nous venons de voir Kawarimi considéré comme un volteur, mais l'on peut aussi bien sur ce modèle dénoter, par exemple, les femmes du monde-du-bas comme dangereuses à cause de leur impénétrable égotisme, et en même temps les connoter d'animales ou de lunaires parce qu'à l'origine des temps, elles ont une fois été souterraines... S2 joue donc un rôle primordial du fait qu'il assure le mouvement et la continuité métonymique qui finalement donnent à tous les éléments constituant le système mythique, leur valeur signifiante; et cela malgré, ou peut-être justement parce que ses unités n'ont pas d'importance métaphorique directe et qu'elles tirent leur signification à la fois de rapports internes (dans S2) et des relations métaphoriques de S1 et S3; par exemple le fruit de l'umari (966) de S3 est aussi Makuemari, le Maître de cérémonie de la Fête des fruits du monde-du-bas (1026-1044) sur S2, et par conséquent le représentant symbolique des fruits dans S1, par exemple lors des rites du Yurupari.

Partant de là cependant, on voit immédiatement les confusions que peut pro-

voquer l'écriture. En effet une fois inscrit, le mythe n'a plus besoin de la parole pour exister: il persiste de lui-même, si l'on ose dire, sur les lignes et dans les phrases tracées sur le papier. Cherchant à lui trouver des interprétations et considérant ses significations comme des énigmes, l'exégète a alors tôt fait de mettre à profit la notation pour s'engager dans le mode d'analyse apparemment le plus simple: briser la narration et détruire l'ordre syntagmatique pour tenter d'en isoler les traits ou les éléments pertinents, puis les faire fonctionner paradigmatiquement d'abord à l'intérieur du même mythe, ensuite entre mythes d'une même population et finalement entre les mythologies les plus diverses et éloignées. Par associations d'idées on finit par obtenir des significations souvent assez sophistiquées mais dont rien n'indique qu'elles entretiennent une véritable relation avec le ou les mythes analysés, sinon du seul fait qu'elles paraissent y être d'une manière ou d'une autre associées. On parvient alors tant bien que mal à maîtriser les symboles mythiques et à leur offrir un cadre où ils prennent valeur de "signes", mais en contrepartie on aura perdu toutes les relations distributionnelles qui les liaient à leurs mythes originels.¹⁾ Si les métaphores de S1 et S3 ont ainsi pris une signification, leurs mythes respectifs ont disparu et restent (toujours) muets; s'ils "parlent", ce n'est plus que par la voix, la langue ou plutôt la plume de l'analyste, comme si, pour découvrir le code, il avait fallu détruire le message.

Il ne reste plus alors qu'à le retrouver, qu'à reconstituer une cohérence globale compte tenu de toutes les significations obtenues: c'est précisément ce que Lévi-Strauss, par exemple, s'efforce d'établir chaque fois qu'il isole un rapport métaphorique signifiant; mais il n'est alors pas vraiment possible d'en déduire le sens des mythes par rapport aux cultures qui les

¹⁾ Si l'on n'y prend garde, un sérieux problème peut se poser lorsqu'on travaille sur des versions écrites, voire sur des traductions incertaines ou des résumés douteux: on peut se laisser tromper par le simple jeu de la notation et prendre pour des signes stables (à signification ou "valeur" constante), des symboles mouvants (au sens variant avec le contexte); l'analyste se trouve alors pris, peut-être sans le savoir, à son propre piège et pour peu qu'il fasse confiance à cet empirisme fallacieux, il tentera de constituer des catégories, voire des structures, sur ces apparences et s'engagera ainsi dans une série d'illusions dont il ne sortira pas sans peine.

ont produits, sinon d'une manière tout à fait générale et abstraite, comme s'il s'agissait d'universaux dont il est alors bien difficile de vérifier la valeur opérante.¹⁾

On comprend alors pourquoi S2, dans la mesure où il dépend de S1 et S3, ne peut véritablement répondre aux exigences déductives de la description discursive; autrement dit, la structure de S2 reste étroitement liée ou soumise à la signification symbolique du mythe: si l'on veut montrer que les hommes peuvent voler comme des grues (1093) ou se ballader sous terre (257-1042) -ce qui nous permet heureusement de savoir ce qui s'y passe- il faut pour cela que notre "premier" entremetteur Kawarimi ne cesse jamais malgré tout d'être humain; de même, si le comportement des animaux nous est actuellement compréhensible, c'est parce que nous avons la preuve mythologique qu'ils vivaient en société comme les hommes et qu'à l'origine nous leur parlions et nous les comprenions. Mais partant de là, il devient alors totalement illusoire et impossible de concilier ce réalisme subjectif avec le réalisme objectif des apparences d'aujourd'hui (où les hommes ne volent plus, ni les animaux ne parlent un langage qui nous soit accessible), d'allier la description symbolique et la représentation empirique; tant et si bien que les rapports épisodiques entre les divers éléments et parties du mythe, deviennent proprement syncrétiques²⁾: réalistes mais non objectifs, descriptifs mais non empiriques ou

1) On aura compris que ce n'est pas tant l'inscription du mythe en soi qui nous gêne, que le fait qu'à partir de là on le considère très vite comme un texte dont on peut négliger les conditions bien particulières de production et de transmission orales, comme s'il n'avait jamais été qu'un discours noté.

2) Par syncrétisme du raisonnement il faut entendre "le processus suivant lequel une proposition en entraîne une autre, ou une cause entraîne un effet, non pas grâce à une implication logiquement analysée ou à une relation causale explicitée dans le détail (analyse du "comment"), mais (...) grâce à un schéma d'ensemble qui lie les deux propositions ou les deux représentations de phénomènes. Ce schéma est donné immédiatement d'une manière indistincte et globale, qui fait considérer les deux propositions ou les deux phénomènes comme constituant un seul tout, un bloc indissoluble". Et encore : "il y a syncrétisme du raisonnement quand deux propositions isolément comprises s'impliquent l'une l'autre aux yeux de l'enfant, grâce à un schéma d'ensemble où elles viennent se fondre, et il y a syncrétisme de la compréhension quand les éléments eux-mêmes de ces propositions sont dénaturés en fonction du schéma d'ensemble." (Piaget, 1923, pp. 136 35 139). C'est exactement pourquoi la rationalité mythique est pour nous si difficile à imaginer, car nous concevons mal une description réaliste non discursive ou une analyse inductive et non objective.

analytiques, bref la parole mythique est irréversible. Si cependant la non-réversibilité des connaissances et des représentations évoque intuitivement pour nous un sentiment d'incomplétude et de diversité contradictoire, il n'en est évidemment pas de même pour ses tenants; ainsi les défenseurs du système (astronomique) de Ptolémée au Moyen-Age ou encore les jeunes enfants, ne nous laissent en effet jamais penser qu'ils sont irrationnels ou illogiques et ce n'est pas les explications qui leur manquent: ce qu'ils ne peuvent concevoir objectivement ne constitue évidemment pas pour autant un vide ou un manque et leur compréhension est loin d'être incohérente. En fait toute description syncrétique relève toujours d'une organisation positive; comme le dit encore Piaget, il s'agit d'une "synthèse subjective" (Piaget, 1923, p. 140).

On ne saurait néanmoins assimiler les Yukuna à des enfants, pas plus du reste que les astronomes occidentaux du quinzième siècle... et nous n'allons pas maintenant, après avoir à grand peine évité les pièges de l'ethnocentrisme épistémologique, tomber dans un grossier ethnocentrisme psychologique! Et si d'un point de vue strictement cognitif la mythologie semble bel et bien irréversible, c'est simplement qu'elle recourt à d'autres moyens pour réaliser son unité. Ceux-ci, on l'aura deviné sont évidemment en rapport avec les propriétés particulières de la parole mythique. Nous avons ainsi vu que la fonction de S1 était essentiellement de rassembler les diverses parties de S2 et de les constituer en une totalité systématique de telle sorte que chaque séquence rejaillisse par linéarité (orientée) sur le tout, et soit renvoyée téléologiquement (et métonymiquement) vers les suivantes. Si cette causalité "syncrétique" crée bien des implications, celles-ci relèvent toutefois de rapports non objectifs, quand bien même les symboles qui les fondent ont tous une correspondance (métaphorique) réelle. Elles dépendent principalement de leur contexte et l'on vérifie une fois de plus que les inférences qui en découlent ne sont pas assimilables à notre logique analytique et formelle traditionnelle: leur rapport sémantique-syntaxe ne cesse en effet jamais d'être singulier. Mais de là provient aussi leur globalité, car si ces raisonnements forment finalement une totalité unique, c'est justement parce qu'ils sont surajoutés aux épisodes et qu'ils n'en dérivent nullement par analyse. En fait, comme nous l'avons vu, le seul élément qui soit commun à toutes les séquences, qui puisse faire le lien et assurer une certaine continuité, à défaut d'homogénéité, est Kawarimi lui-même... De telle sorte que si le mythe paraît en définitive

cognitivement non réversible, il est néanmoins symboliquement réversible: sa nature symbolique permet en effet toujours de trouver les interprétations et les faits subjectifs permettant de relier des données objectives qui, empiriquement, sont sans rapport analytique¹⁾. Opérant ainsi la synthèse (deictique) entre syntaxe et sémantique mythique, la parole renverse l'irréversibilité descriptive apparente des séquences en une réversibilité symbolique globale fondée en dernier recours sur l'entente conventionnelle des participants de l'audience²⁾. On remarque donc une fois de plus la prépondérance de l'aspect deictique; le mythe est parole avant d'être savoir, ce qui explique que sa forme performative soit tout à fait immanente à son contenu cognitif, au point que pratiquement il leur arrive d'être confondus, soit involontairement, soit objectivement. C'est pourquoi nous posons que la parole mythique est générative: elle s'accomplit tout à la fois entre ses participants et dans la tête de chacun d'eux; elle se réalise dans les configurations perçues par le chasseur, dans les activités horticoles des femmes, dans les situations domestiques, dans les rites, pour les enfants, etc. etc.; bref, non seulement elle se produit et se reproduit elle-même, se répète et se transmet de génération en génération, mais elle engendre encore la vie quotidienne des Yukuna: elle confirme leur existence et par là se trouve elle aussi confirmée. Elle explique par exemple pourquoi durant les jours de froidure les animaux restent invisibles, mais par suite...le fait qu'on ne voie pas d'animaux la vérifie. Non pas tant que les Yukuna "y croient", mais plutôt parce qu'elle explique les différences, toutes les disparités et les similitudes qui, mises en rapport et prises les unes dans les autres, constituent finalement l'ordre du monde. Ordre, qui du reste est loin d'être seulement abstrait, et qui probablement ne constitue par vraiment ce que nous appelons "une pensée" dans la mesure où il s'agit avant tout d'un rapport social. Chaque fois, en effet, que la parole mythique s'exprime, elle met en action le réseau des relations sociales et naturelles: elle redéfinit locuteur, auditoire, audience, et par conséquent populations voisines (plus ou moins exclues) et en définitive l'environnement naturel (sa valorisation sociale), etc. etc.; bref, elle met en jeu de proche en proche toutes les parties de l'univers, (on a bien vu

1) Ce qui, nous l'avons vu, explique aussi l'absence de notion de hasard.

2) C'est du reste l'impression exacte que ressent l'étranger lorsque pour la première fois, il tente de comprendre et de pénétrer la mythologie Yukuna: tout est si transparent que l'entendement s'y perd.

du reste que Kawarimi n'a de sens que par rapport au monde tout entier); de telle sorte qu'en réalité le mythe n'est que le résultat de cette pratique sociale si particulière¹⁾: connaissance syncrétique, renaissance symbolique, peut-être n'y faut-il voir qu'une reconnaissance de l'image du monde sur S3...

S 3: Si nous avons suivi une approche tout empirique, ce paragraphe décrivant la parole de S3 n'aurait pas d'objet, réduit qu'il serait à S1 et à S2, c'est-à-dire au mieux aux aspects performatifs et cognitifs du mythe... En fait non seulement il ne se ramène pas à un texte ou à l'énoncé d'un discours particulier, mais il ne se limite pas non plus à un acte ou une série d'"actes de paroles", pour autant du moins que nous ne l'appréhendions pas comme un corpus linguistique (cf. Searle, 1969): comme nous venons de l'illustrer, il doit en effet être considéré comme une parole en action, ou encore comme une pratique sociale constituante, c'est-à-dire un événement instaurant à la fois l'identité des participants de l'audience et la réalité de leur rapport social général à l'environnement. De telle sorte que si jusqu'ici nous avons tenté de discerner ce qui dans S1 et S2 déterminait S3, il nous faut maintenant montrer l'inverse et examiner comment les deux premiers systèmes dépendent de S3.

Peut-être aura-t-on alors remarqué que ce qui rend nos trois systèmes S1, S2, S3, interdépendants et complémentaires est justement le fait de leurs limites métaphoriques et métonymiques respectives: si métaphorique ainsi que soit S1 (ou S3), il se réfère pourtant toujours à S2; par exemple si Kawarimi peut figurer le frère aîné et le Maître de maloca "domestique", ce n'est que grâce et par rapport à la progression des épisodes consécutifs; mais aussi et réciproquement, les séquences de S2 ne prennent sens que parce que chacune renvoie au champ des activités quotidiennes des Yukuna (chasse, pêche, fête, brûlis, etc.) ou aux éléments qui en dépendent (fruits, gibier, rapports sociaux, environnement, etc.). A chaque fois nous avons qualifié ces aspects de deictiques.

¹⁾Une fois de plus nous sommes abusé par notre image du savoir dans une société à classes, et par notre tendance à concevoir "la théorie" et "la pratique" comme deux entités ou deux concepts séparés. Mais les Yukuna n'ont aucune raison de distinguer "l'expérience" de sa "description" puisque le savoir-faire est pour tous le même et qu'il est transmis pratiquement, sans explications mais non sans appréciations... Il faut donc considérer la parole mythique comme une pratique particulière et non pas comme la théorie de je-ne-sais-quelle activité ou processus! Théorie et pratique, abstrait et concret sont totalement intégrés et indistinguables.

La parole mythique ne se borne donc pas à ses apparences positives; ses significations ou son sens se fondent non seulement sur ses formes et son contenu manifestes, mais également sur l'entendement complice et implicite de l'audience; c'est ce que nous avons appelé l'entente conventionnelle des participants, à la fois conséquence, et par contrecoup du fait qu'elle soit une pratique sociale¹⁾. Car bien sûr par rapport à leurs mythes les Yukuna n'ont pas les problèmes d'interprétation que rencontrent les mythologues --sinon bien sûr leurs enfants-- et pour eux, tout est clair. Il n'est ainsi pas surprenant que la majorité des questions d'interprétation ou même de traduction que nous rencontrons se trouve due à une méconnaissance de l'environnement matériel et social des Yukuna. C'est du reste pourquoi nous avons remarqué au début de cette partie que la principale difficulté de l'interprétation des mythes n'était pas tant due à un défaut mais à un excès de sens. En effet qui y a-t-il de plus connotant, de plus riche en associations, en souvenirs, en images et en rêves que la réalité concrète? C'est bien ce qui a jusqu'à présent embarrassé les mythologues.

Quels sont donc ces traits deictiques²⁾ qui n'apparaissent pas vraiment dans le mythe, mais qui n'en font pas moins partie de sa parole? Car si finalement il signifie plus que sa version "textuelle", c'est que celle-ci n'est pas véritablement suffisante et que les caractéristiques deictiques que nous avons notées sont trop faibles. En fait celles-ci ne sont que la marque, ou plutôt les traces, d'un processus bien plus ample qui toujours accompagne la parole mythique: si en effet les mythes Yukuna revêtent pour les Yukuna une signification particulière, s'ils semblent leur être spécialement adressés, ce n'est certes pas seulement parce que leurs héros épiques, par exemple Kwarimi et

¹⁾ Bref il ne s'agit pas d'écrits scientifiques d'ordre pseudo-universel, ni de conférences philosophiques s'adressant à l'humanité toute entière, mais d'une parole totalement circonstanciée et événementielle, si singulière même que sur ce point aussi elle peut d'une certaine manière être considérée comme l'antithèse d'une théorie scientifique ou d'une thèse philosophique, d'une déclaration de droit, etc.; celles-ci ne sont du reste dotées d'universalité que pour les analystes. Ces discours ne sont en effet pas dépourvus d'aspects et d'effets deictiques.

²⁾ Peut-être serons-nous plus clair si nous faisons correspondre notre terminologie avec celle de Austin: nous appelons performatif ce qu'il appelle illocutoire et deictique ce qu'il désigne par perlocutoire (cf. Austin, 1962, chap. VIII, IX et X).

Maotchi, y jouent un rôle symbolique (S1), ni seulement parce que certaines phrases ou répliques prennent une fonction indicielle (S2), ni encore à cause des expressions onomatopéiques (S3), mais surtout parce qu'en plus de ces signes, tout au long de la narration le locuteur joint le geste à la parole et ne cesse de s'adresser à son auditoire: il ponctue ainsi son récit d'innombrables gestes, mimant soit ce qu'il est en train de raconter, soit les éléments ou les objets de la réalité environnante qui sont en rapports métaphoriques avec ses paroles: " là, Kawarimi se tenait à cet endroit de la maison..." (juste derrière les maguarés; 1001), "Maotchi reçut un coup juste là, sur les reins..." (en jetant le tranchant intérieur de sa main ouverte sur sa hanche; 107), ou encore " après tout ce temps l'eau était à peine descendue de ça..." (montrant l'épaisseur d'une feuille d'arbre entre son pouce et son index; 1804), etc. etc. Le narrateur crée ainsi petit à petit une atmosphère de complicité entendue entre les participants¹⁾.

On comprend alors pourquoi les aspects performatifs et deictiques semblent apparemment confondus dans le "texte" mythique; ils ne sont en définitive que les signes, ou mieux, les signifiants de valeurs participant proprement de la parole, échappant presque complètement à la langue, et dont par conséquent, la signification dépasse complètement l'énonciation. Le mythe est donc parole non seulement parce qu'il s'appuie sur la langue naturelle, mais encore parce qu'il ne saurait se passer de la voix et de la personnalité d'un locuteur. Ainsi la parole mythique est-elle ritualisée; elle n'est cependant pas un rite car ce qui dans le rituel est purement connoté, est ici concrètement dénoté, voire au besoin pratiquement désigné par le narrateur. Chaque fois qu'il prononce les paroles: "Je vais maintenant raconter l'histoire de... C'est une histoire du début des temps...", le temps et l'espace du mythe viennent alors tranquillement s'amarrer au temps et à l'espace de la vie.

¹⁾ Il agit donc comme un acteur "distancé" ou cabotin, puisque tout le monde est censé connaître l'histoire, contrôlant ses effets sur son auditoire. Ces particularités sont tout à fait évidentes dans les films que Timothy Asch a tourné avec l'anthropologue Napoleon Chagnon chez les Yanomamö et qui montrent entre autre le Mythe de Naro (l'opossum) joué par deux informateurs de villages différents, (cf. Asch, 1975). Le chaman Dedeheiwä de plus s'adresse directement à Chagnon et ne cesse tout au long de la narration d'accumuler les détails et de lui indiquer des éléments autour d'eux, qui doivent lui permettre de saisir personnellement les références...

Il est du reste bien significatif que la seule illustration que nous ayons trouvée de la parole mythique --qui ne soit ni analytique, ni didactique-- soit précisément cinématographique.

METHODOLOGIE

Préalable 1

Préalble 2

Schéma

Démarches

Du mythe à la réalité

De la réalité au mythe

Nous atteignons notre objectif: proposer une perspective méthodologique permettant de trouver le sens d'un mythe quelconque, ou de ses parties, d'une société donnée quelconque, pour peu qu'elle ne soit pas fondée sur la division sociale du travail¹⁾. Nous utilisons le terme de "perspective" à dessein et par souci de prudence: d'une part en effet nous n'offrons --pour des raisons d'espace faciles à concevoir-- l'interprétation que d'un seul mythe; pour bien faire, il aurait évidemment fallu montrer que notre méthode donne des résultats semblables non seulement pour les autres mythes Yukuna, mais encore pour d'autres mythologies... D'autre part l'interprétation mythique dépend évidemment de la notion de mythe; nous n'avons pas voulu proposer de définition particulière car tout au long de notre recherche nous avons évité, autant que possible, de suivre une démarche positiviste (ou pragmatiste), de peur justement de nous y trouver enfermé. Notre approche se veut donc ouverte et il serait tout-à-fait regrettable qu'elle donne lieu à des discussions sur la définition de mythe ou de mythologie; au contraire croyons-nous, du moment que le mythe est défini de façon aussi large ou vague que la pratique d'une parole sociale constituante, l'intérêt est justement de discerner dans chaque situation sociale ce qui le rend singulier et dès lors d'en isoler les particularités fonctionnelles et d'en déduire ou d'en reconstruire les propriétés formelles et significatives. Bref il nous semble difficile de discuter notre perspective sans examiner la fonction sociale du "mythe" (ou de ce que nous avons appelé la "parole sociale"), spécialement par rapport aux rituels et aux autres manifestations consensuelles.

Après ces quelques remarques nous poserons encore deux préalables:

Préalable 1: On a vu l'importance des caractères deictiques --et par contre-coup performatifs-- de la parole mythique. Il est donc utile de donner pour chaque mythe ou version mythique le maximum d'informations sur les conditions sociales générales --ou spécifiques si la spécificité est liée au mythe-- dans lesquelles il est conté: ritualisation de l'énonciation, secret initiatique, etc., bref tout ce qui participe indirectement et implicitement de son sens du seul fait de la complicité avec l'auditoire.

¹⁾ Cette restriction ne signifie nullement que notre méthode ne s'applique pas aux mythologies des sociétés hiérarchisées et fractionnées (en classes, castes, etc.), mais que dans ces cas il faut introduire des différenciations dont nous n'avons pas parlé ici.

Préalable 2: Nous avons aussi indiqué le rôle importun de la notation. Si, bien sûr, il est illusoire de vouloir interpréter et analyser un mythe sans l'écrire, il n'en reste pas moins qu'il convient de ne pas perdre de vue que son inscription, même si elle n'est qu'un moyen, modifie radicalement sa nature. Bref, de parole évanescence elle devient texte permanent, ce qui peut éventuellement masquer certaines de ses propriétés essentielles.

Passons maintenant à la méthode d'interprétation proprement dite:

Schéma:

Le mythe est un système totalement imaginaire.

La réalité est un système totalement réel.

Toutefois elle est constituée à partir du mode de vie particulier à chaque population; de telle sorte qu'à chaque mode de vie social correspond une réalité particulière dépendant de la manière dont chaque population utilise le réel de son milieu. On distingue donc la réalité qui est le réel vu et investi par les hommes, du réel qui existe indépendamment d'eux; si toute réalité est réelle, l'inverse n'est pas vrai.

Tout élément ou partie de mythe --d'une mythologie donnée-- se réfère à la réalité si bien qu'il participe de deux ensembles, d'une part concrètement du système mythique et d'autre part abstraitement d'un point ou d'une région de la réalité. Celui-ci peut toujours être appréhendé ou exprimé par une métonymie de nature pratique correspondant à l'activité concrète qui y prend place; inversement tout objet de la réalité est connoté par l'élément mythique qui le représente. Si bien que mythe et réalité sont symboliquement liés et que leur rapport est non pas analytique et déductif, mais métaphorique.

Notre méthode d'interprétation consiste alors à isoler et élaborer ces liens, en combinant métaphore et métonymie selon les contraintes de la réalité et du mythe.

Le mythe est en effet supporté par la langue naturelle à laquelle il reste formellement soumis.

Il faut donc différencier trois niveaux signifiants:

- 1) L'entité du mythe lui-même, inscrit dans le reste du système mythologique.
- 2) Le système des séquences ou des épisodes.
- 3) Le système de l'énonciation linguistique.

On passe du niveau supérieur aux autres niveaux en le décomposant successivement en unités d'ordre inférieur; inversement on passe du niveau inférieur aux autres niveaux en intégrant successivement ses unités pour composer des unités d'ordre supérieur; intégration fondée sur le fait que les unités inférieures deviennent des éléments nécessaires à la signification des unités supérieures. Cela suppose évidemment que l'entendement de chaque niveau est de nature différente et qu'il ne suffit pas de comprendre les unités d'un niveau pour saisir le sens des unités qu'elles forment au niveau supérieur. Autrement dit, les phrases servent à composer les épisodes, mais comprendre les phrases ne nous permet pas pour autant de saisir le sens des épisodes; de même les épisodes nous permettent de composer le mythe, mais ne nous donnent pas pour autant sa clé.

Ainsi trouvera-t-on le sens réel d'un élément mythique, ou le sens mythique d'un objet réel, en révélant l'ensemble des relations qui le détermine à chaque niveau. Partant d'une inconnue formelle ou empirique, on construira non seulement ses rapports à chaque système, mais encore sa signification complexe dévoilée; on prendra soin de vérifier dans un mouvement inverse qu'elle est bien cohérente avec le tout. C'est le seul moyen de s'assurer de la consistance de l'interprétation.

Démarches:

0. Selon qu'on parte du mythe, et que l'on cherche à découvrir le sens réel d'un élément mythique, ou au contraire que l'on parte de la réalité et que l'on veuille saisir le sens mythique d'un objet réel, deux séries de démarches se présentent.

1.0 Du mythe à la réalité.

1.1 S'il s'agit du mythe entier:

- 111. On aura soin de situer sa place dans le système mythologique général pour avoir une idée de son objet et de ses préoccupations.
- 112. On le décomposera alors en séquences pour reconnaître les articulations métonymiques qui le lient d'un bout à l'autre et qui feront apparaître la transformation qui s'accomplit entre le début et la fin.
- 113. Pour chaque épisode on tentera alors de rendre explicite les rapports métaphoriques qui lient tous les éléments à la réalité pratique.

1.2 S'il s'agit d'un épisode:

122. On reconstruira la place qu'il occupe dans le mythe tout entier dans l'ordre (121) général des séquences, et par delà si c'est nécessaire dans le système mythologique.

123. On procédera ensuite comme en 113 pour retrouver les activités auxquelles il renvoie.

1.3 S'il ne s'agit que d'un élément:

132. On examinera à la fois la place qu'il occupe dans sa séquence, et on continuera alors comme en 122 (et 121),

133. et on essayera de comprendre le rapport qui le lie à la réalité qu'il évoque.

2.0 De la réalité au mythe:

2.1 S'il s'agit d'une institution, d'une activité ou d'une discrimination générale, on s'attachera à découvrir les mythes dans lesquels ils sont évoqués. On sera alors renvoyé à 1.1.

2.2 S'il s'agit d'activités ou de processus plus restreints, on tentera d'en découvrir les épisodes. On se retrouvera alors dans la situation de 1.2.

2.3 Enfin s'il ne s'agit que d'objets isolés, on identifiera les éléments mythiques correspondants dans les mythes où ils sont évoqués et on sera alors ramené à 1.3.

On ne saurait pourtant considérer ces démarches comme une "solution", ni même véritablement comme une marche à suivre. D'une part l'entendement ou l'interprétation d'un mythe, ou de ses parties, n'est pas, on l'a vu, une question fermée se résolvant par "vrai ou faux", et d'autre part la recherche du sens par l'invocation de connotations, par la découverte de dénotation, la composition de désignations, etc. n'est pas un processus que l'on parviendra, semble-t-il de sitôt à formaliser; la combinaison de l'ordre métaphorique avec la dimension métonymique, les valeurs emblématiques, les aspects indiciels ou les fonctions symboliques sont apparemment si contingentes, qu'on ne les découvre pas sans faire largement appel à l'observation et à l'intuition. Si décevante --ou réaliste-- que soit cette conclusion, elle ne saurait cependant trop diminuer les résultats auxquels nous parvenons, car même si l'anatomie du squelette ne permet pas de comprendre la physiologie d'un organisme, elle est néanmoins nécessaire et toujours sous-entendue. Autrement dit, en révélant la complexité génétique du mythe et de ses significations

virtuelles ou effectives, nous avons peu à peu découvert ce qui lui "donne un sens": l'interaction de trois sous-systèmes structurant toutes les références, internes ou externes, du mythe; non seulement ses possibilités de signifier, en son entier ou en ses parties, sont liées aux propriétés de ces systèmes, mais c'est même justement leurs correspondances qui, pour les Yukuna, le rendent signifiant. Aussi bien pour engendrer un sens dépassant la "simple" signification de la langue naturelle, ils doivent naturellement être relativement autonomes l'un par rapport aux deux autres; les mots et autres éléments de l'énonciation sont --en partie-- déterminés par leur place dans les épisodes, ceux-ci par leur rôle dans l'ensemble du mythe, et enfin ce dernier par rapport au système mythologique complet.

Si donc pour les Yukuna, le mythe a un sens, c'est parce qu'il fonctionne comme un système. Pour le démontrer il était donc nécessaire d'en montrer les effets et les rétroactions, et ceci bien qu'en définitive tout système ne soit véritablement intéressant que lorsqu'on en sort, que lorsqu'on peut s'en libérer et le voir apparaître comme une entité autonome et particulière, participant d'une autre réalité, la réalité de ceux qui justement lui prêtent vie.

BIBLIOGRAPHIE.

- ADAMS, John W.
1974 Dialectics and Contingency in "The Story of Asdiwal": An Ethnographic Note. In ROSSI: 1974.
- ADORNO, Theodor W. et al.
1969(1976) The Positivist Dispute in German Sociology. New York: Harper and Row.
- ALTHUSSER, Louis
1965 Pour Marx. Paris: Maspero.
- APOSTEL, Léo
1967 Syntaxe, Sémantique et Pragmatique. In PIAGET: 1967.
1971 Further Remarks on the Pragmatics of Natural Languages. In Pragmatics of Natural Languages. BAR-HILLEL Y., ed. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co.
1973 Symbole et Parole. Cahiers Internationaux de Symbolisme 22-23: 5-23. (Mons, Belgique).
- APOSTEL, Léo, Benoît MANDELBROT, et Jean PIAGET
1957 Logique et Equilibre. (Etudes d'Epistémologie Génétique). Paris: P.U.F.
- ÄRHEM, Kaj
1976 Fishing and Hunting among the Makuna: Economy, Ideology and Ecological Adaptation in the North West Amazon. Gothenburg, Suède: Göteborgs Etnografiska Museum, Årstryck.
- AUSTIN, J.L.
1962 How to Do Things with Words. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BAKHTINE, Mikhail
1929(1977) Le Marxisme et la Philosophie du Langage. Paris: Minuit.
- BANTON, Michael
1965(1969) The Relevance of Models for Social Anthropology. Londres: Tavistock Publ.
- BASSO, Keith H. et Henry A. SELBY ed.
1974(1976) Meaning in Anthropology. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BAUDRILLARD, Jean
1973 Le Miroir de la Production. Paris: Casterman.
- BATES, Henry W.
1910(1962) The Naturalist on the River Amazon. Berkeley: University of California Press.
- BATES, Marston, voir LIFE
- BAUMANN, Richard et Joel SHERZER, ed.
1974 Explorations in the Ethnography of Speaking. Cambridge: Cambridge University Press
- BENVENISTE, Emile
1966 Problèmes de Linguistique Générale. (I). Paris: Gallimard.
1974 Problèmes de Linguistique Générale. (II). Paris: Gallimard.
- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN
1966(1967) The Social Construction of Reality. Harmondsworth: Penguin Press.
- BERLINSKI, David
1976 On Systems Analysis. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BERNAL, J.D.
1954(1971) The Emergence of Science. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BERNAL, Segundo.
1970 Guia Bibliographica de Colombia. Bogota: Universidad de Los Andes.. Dep. de Antropología.
- BERNSTEIN, Basil
1972 A Sociolinguistic Approach to Socialization. In GUMPERZ et HYMES: 1972.
- BERRY, J.W. et Pierre R. DASEN, ed.
1972(1974) Culture and Cognition. Londres: Methuen and Co.

- BETTELHEIM, Bruno
1976 Psychanalyse des Contes de Fées. Paris: Laffont.
- BIDOU, Patrice
1974 Mythologie Tatuyo. Manuscrits Personnels.
1974 Représentation de l'espace dans la Mythologie Tatuyo. Journal de la Société des Américanistes 61: 45-55.
1976 Les Fils de l'Anaconda Céleste. (Les Tatuyo). Etude de la Structure Socio-Politique. Thèse de Doctorat de 3e Cycle. Paris.
- BOAS, Franz, (Helen CODERE éd.)
1910 Tsimshian Mythology. Washington: Bureau of American Ethnology.
1966 Kwakiutl Ethnography. Chicago: University of Chicago Press.
- BOLENS, Jacqueline
1967 Mythe de Jurupari, Introduction à une Analyse. L'Homme 7 (1): 50-66.
- BRECHT, Bertolt
1963 Ecrits sur le Théâtre. Paris: L'Arche.
1952 Le Roman de Quat'sous. Paris: Corrêa, Buchet et Chastel.
- BREMOND, Claude
1973 Logique du Récit. Paris: Seuil.
- BRUZZI ALVES DA SILVA, Alcino
1962 A Civilização Indígena do Uaupes. Sao Paulo: Missao Salesianas.
- BUCKLEY, Walter, ed.
1968(1976) Modern Systems Research for the Behavioral Scientist. Chicago: Aldine.
- BUTT, Audrey J.
1956 Akawayo Taling: Ritual Blowing. Man 56:(48) 49-55.
- CAILLOIS, Roger
1972 Le Mythe et l'Homme. Paris: Gallimard.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève
1965 Ethnologie et Langage. Paris: Gallimard.
- CAMPBELL, Joseph
1959(1976) Primitive Mythology. Harmondsworth: Penguin.
1962(1976) Oriental Mythology. Harmondsworth: Penguin.
1964 Occidental Mythology. New York: The Viking Press.
- CAMPBELL, Joseph, ed.
1970 Myths, Dreams and Religion. New York: E.P. Dutton.
- CARNAP, Rudolph
1925(1967) The Logical Structure of the World. Berkeley: University of California Press.
1954(1958) Introduction to Symbolic Logic and Its Applications. New York: Dover.
- CARNEIRO, Robert L.
1961 Slash-and-Burn Cultivation Among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. In WILBERT: 1961.
1979 Tree Felling with the Stone Ax. In Ethnoarcheology. KRAMER, Carol, ed. New York: Columbia University Press.
- CARVAJAL, Gaspar de.
1894 Descubrimiento del Río de las Amazonas. Seville: José Toribio Medina.
- CASEMENT, Roger
1913 The Putumayo Report. Londres.
- CASSIRER, Ernst
1924(1972) La Pensée Mythique. Paris: Minuit.
1924(1953) Language and Myth. New York: Dover.
- CHAGNON, Napoleon A.
1977 Yanomamö. The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- CHILDE, Gordon.
1925(1961) Naissance de la Civilisation. Paris: Gallimard.
- CHOMSKY, Noam
1965 Aspects of a Theory of Syntax. Cambridge, Mass.: MIT Press.
1979 Language and Responsibility. New York: Pantheon Books.

- CLASTRES, Pierre
1974 La Société Contre l'Etat. Paris: Minuit.
- CODERE, Hélène
1974 La Geste du Chien d'Asdiwal. American Anthropologist 76 (1): 42-47.
- CONKLIN, Harold C.
1962(1969) Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies. In Cognitive Anthropology. Stephen A. TYLER, ed. New York: Holt, Rinehart and Winston
- COSTA DE BEAUREGARD, Olivier
1963 Le Second Principe de la Science du Temps. Paris: Seuil.
- COUDREAU, Henri A.
1967 Voyages à Travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris: La France Equinoxiale.
- COURTES, Joseph
1973 Lévi-Strauss et les Contraintes de la Pensée Mythique. Tours: Mame.
- CREVAUX, Jules, Pierre SAGOT et Lucian ADAM
1885 Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris.
- DA MATTA, Roberto
1967 Mito e Autoridade Doméstica: Um Tentative de Análise de um Mito Timbira em suas Relações com Estrutura Social. Revista do Instituto de Ciências Sociais 4 (1).
1971 Myth and Anti-Myth among the Timbira. In MARANDA et KONGAS MARANDA: 1971.
- DAVIS, Shelton H.
1977 Victims of the Miracle. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE CARVAJAL, Gaspar: voir CARVAJAL
- DE SAUSSURE, Ferdinand: voir SAUSSURE
- DERRIDA, Jacques
1967 La Voix et le Phénomène. Paris: P.U.F.
- DETIENNE, Marcel
1973 Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaïque. Paris: Maspero.
1977 Dionysos Mis à Mort. Paris: Gallimard.
- DETIENNE, Marcel et Jean-Pierre VERNANT
1974 Les Ruses de l'Intelligence. La Métis chez les Grecs. Paris: Flammarion.
- DIAMOND, Stanley
1974 In Search of the Primitive. A Critique of Civilization. New York: Dutton.
- DIDEROT, Denis
1830(1951) Paradoxe sur le Comédien. Paris: Gallimard.
- DOMINGUEZ OSSA, Camilo A.
1975 El Río Apaporis. Revista Colombiana de Antropología 18: 127-181.
1975 El Proceso de Colonización en la Amazonia Colombiana y su Incidencia Sobre el Uso de los Recursos Naturales. Revista Colombiana de Antropología 18: 293-303.
- DOUGLAS, Mary
1970(1973) Natural Symbols. Harmondsworth: Penguin Books.
- DUCROT, Oswald et Tzvetan TODOROV
1972 Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage. Paris: Seuil.
- DUCROT, Oswald, Tzvetan TODOROV, Dan SPERBER, Moustafa SAFOUAN, et François WAHL
1968 Qu'est-ce que le Structuralisme? Paris: Seuil.
- DUMEZIL, Georges
1968 Mythe et Épopée. Paris: Gallimard.
- DUMONT, Louis
1968 Homo Hierarchicus. Paris: Gallimard.
1977 De Mandeville à Marx. Paris: Gallimard.
- DUNDES, Alan
1962 Earth-Diver. American Anthropologist 64 (1): 1032-1049.
1964 The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki: Folklore Fellows Communications 195.
1971 Folk Ideas as Units of Worldview. Journal of American Folklore 84 (331): 93-103.

- DURKHEIM, Emile
 1912(1960) Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Paris: P.U.F.
 1930 La Division du Travail Social. Paris: P.U.F.
- DURKHEIM, Emile et Marcel MAUSS
 1902(1969) De Quelques Formes Primitives de Classification. In Oeuvres. Paris: Minuit.
- ELIADE, Mircea
 1957(1965) Le Sacré et le Profane. Paris: Gallimard.
- EHRENBERG
 1976 L'Etat Grec. Paris: Maspero.
- FARRABEE, William C.
 1918 The Central Arawaks. Philadelphie: University of Pennsylvania. Museum Publications in Anthropology 9.
- FIRTH, Raymond
 1973(1975) Symbols, Public and Private. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- FOCK, Nils
 1963 Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen: National Museum of Denmark. Ethnographic Series 8.
- FOUCAULT, Michel
 1975 La Folie à l'Age Classique. Paris: Gallimard.
- FRAZER, James
 1890(1959) The Golden Bough. New York: Mentor Books.
- FRIED, Morton H.
 1960 On the Evolution of Social Stratification and the State. In Culture and History. Stanley DIAMOND, ed. New York: Columbia University Press.
 1966 On the Concept of "Tribe" and "Tribal Society." Transactions of the New York Academy of Science 28 (2): 527-540.
- FREUD, Sigmund
 1920(1951) Au Delà du Principe du Plaisir.
- FULOP, Marcos
 1953 El Cauchero en la Vaupés. Revista Colombiana de Folklore, Segunda Epoca 2: 243-255.
 1954 Aspectos de la Cultura Tukana: Cosmogonia. Revista Colombiana de Antropología 3: 97-137.
 1956 Aspectos de la Cultura Tukana: Mitología. Revista Colombiana de Antropología 5: 355-373.
- GASCHÉ, Jürg
 1973(1971) Quelques Prolongements Sociaux des Pratiques Horticoles et Culinaires chez les indiens Witoto. Journal de la Société des Américanistes 15: 317-327.
 1975 Le Système Cultural Witoto. Bulletin de la Société Suisse d'Ethnologie (Numéro Spécial): 111-127.
 1977 Les Fondements de l'Organisation Sociale Witoto et l'illusion Exogamique. Actes du 42e Congrès des Américanistes, Paris, 1976.
- GERNET, Louis
 1968 Anthropologie de la Grèce Antique. Paris: Maspero.
- GINSBURG, Herbert et Sylvia OPPER
 1969 Piaget's Theory of Intellectual Development. An Introduction. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- GODEL, Robert
 1957 Les Sources Manuscrites du Cours de Linguistique Générale. Genève: Librairie Droz.
- GODELIER, Maurice
 1970 Préface. In Textes Choisis. Sur les Sociétés Précapitalistes. Paris: Editions Sociales (CERM).
 1973 Horizons et Trajets Marxistes en Anthropologie. Paris: Maspero.
 1974 Un Domaine Contesté: L'Anthropologie Economique. Le Haye: Mouton.

- GOLDENWEISER, Alexander
1913 The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture. *Journal of American Folklore* 26: 290-313.
- GOLDMAN, Irving
1940 Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians. *Journal of American Folklore* 53: 242-244.
1963 The Cubeo Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press.
- GOODY, Jack
1972 The Myth of the Bagre. Oxford: Clarendon. Oxford University Press.
1977 The Domestication of Savage Mind. Cambridge: Cambridge University Press.
- GREIMAS, Algirdas Julien
1966 Sémantique Structurale. Paris: Larousse.
1970 Du Sens. Paris: Seuil.
- GRIZE, Jean-Blaise
1967 Historique. Logique des Classes et des Propositions. Logique des Prédicats. Logiques Modales. In PIAGET: 1967.
1971 Numéro Spécial sur l'Argumentation. Cahiers Vilfredo Pareto.
- GUMPERZ, John J., et Dell HYMES, ed.
1972 Directions in Sociolinguistics. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- GUYOT, Mireille
1968 Les Mythes chez les Selk'nam et les Yamana de la Terre de Feu. Paris: Institut d'Ethnologie. Musée de l'Homme.
1972 Le Récit d'O'ioi. In De l'Ethnocide. Paris: 10/18. Union Générale d'Edition.
1975 Le Système Cultural Bora-Miraña. Bulletin de la Société Suisse d'Ethnologie. (Numéro Spécial): 93-109.
1977 Structure et Evolution chez les Indiens Bora et Miraña, Amazonie Colombienne. Actes du 42e Congrès des Américanistes, Paris, 1976.
- HARDENBURG, Walter Ernest
1912 The Putumayo, The Devil's Paradise. Londres, Leipzig.
- HAYES, E. Nelson et Tanya HAYES, ed.
1970 Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero. Cambridge: MIT Press.
- HEGEL, Friedrich
(1940) Principes de la Philosophie du Droit. Paris: Gallimard.
- HERRERA ANGEL, Leonor
1975 Kanuma: Un Mito de los Yukuna Matapi. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 383-416
1975 Yurupari y las Mujeres. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 417-434.
- HIATT, L.R.
1975 Australian Aboriginal Mythology. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- HILDEBRAND VON, Martín et Patricio VON HILDEBRAND: voir VON HILDEBRAND.
- HONIGMANN, John J., ed.
1973 Handbook of Social and Cultural Anthropology. Chicago: Rand McNally Co.
- HORTON, Robin
1967 African Traditional Thought and Western Science. *Africa* 37 (1,2): 50-71, 155-187.
- HUGH-JONES, Christine
1977 Skin and Soul: The Round and the Straight. Actes du 42e Congrès des Américanistes, Paris, 1976.
1979 From the Milk River. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen
1977 Like the Leaves on the Forest Floor... Actes du 42e Congrès des Américanistes, Paris, 1976
1979 The Palm and the Pleiades. Cambridge: Cambridge University Press.

- HYMES, Dell, ed.
 1966 Essays on the Verbal and Visual Arts. Washington: American Ethnological Society.
 1974 Foundations in Sociolinguistics. Philadelphie: University of Pennsylvania Press.
- IDROBO, J.M., ed.
 1970 Segundo Simposio y Foro de Biología Tropical Amazónica. Bogotá: Editorial Pax.
- Instituto Geographico "Agustin Codazzi"
 1969 Atlas de Colombia. Bogotá: Gobierno Colombiano.
- JACKSON, Jean E.
 1972 Marriage and Linguistic Identity Among the Bará Indians of the Vaupés. Unpubl. PhD Dissertation. Stanford University.
 1974 Language Identity of the Colombian Vaupés Indians. In BAUMAN et SHERZER: 1974.
 1975 Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America. In Annual Review of Anthropology 4.
 1975 Patrilineal Organization in the Northwest Amazon. Symposium on Descent in Lowland South America. American Anthropological Association Meeting, San Francisco, 1975.
 1976 Vaupés Marriage: A Network System in the Northwest Amazon. In Regional Analysis. Carol SMITH, ed. New York: Academic Press.
- A paraître 1979 The Bará: Social Identity in Tukanoans of the Northwest Amazon.
- JACOPIN, Pierre-Yves
 1970 Mission chez les Indiens Yukuna de la Région du Miritiparana. Journal de la Société des Américanistes 59: 155-163.
 1972 Contribution au Débat sur l'Ethnocide des Indiens d'Amazonie. In Le Livre Blanc de l'ethnocide en Amérique. Robert JAULIN, ed. Paris: Fayard.
 1974 Habitat et Territoire Yukuna. Journal de la Société des Américanistes 61: 107-139.
 1977a Quelques Effets du Temps Mythologique. Actes du 42e Congrès des Américanistes (Vol. II), Paris, 1976.
 1977b La Parole et la Différence. Bulletin de la Société Suisse des Américanistes 41: 5-19.
- JAKOBSON, Roman
 1963 Essais de Linguistique Générale, I. Paris: Minuit.
- JASON, Heda et Demitri SEGAL
 1977 Patterns in Oral Literature. La Haye, Paris: Mouton.
- JENSEN, Adolf Ellegard
 1949(1963) Myth and Cult Among Primitive People. Chicago: University of Chicago Press.
- JONES, Blurton et Melvin KONNER
 1976 !Kung Knowledge of Animal Behavior. In Kalahari Hunter-Gatherers. LEE, Richard B. et Irven DEVORE, ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- JUNG, Carl Gustav et Carl KERENYI
 1941(1974) Introduction à l'Essence de la Mythologie. Paris: Payot.
- KIRK, G.S.
 1970(1973) Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge: Cambridge University Press.
- KÖNGAS, Elli et Pierre MARANDA
 1971 Structural Models in Folklore and Transformational Essays. Paris, La Haye: Mouton.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor
 1908 Das Haus bei den Indianern Nordwestbrasieliens. Archiv für Anthropologie 7: 37-50.
 1910 Zwei Jahre Unter des Indianer. Berlin.
 1911 Arawak-Sprachen Nordwestbrasieliens und der Agrezenden Gebiete. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft (Wien) 41: 33-153, 203-262.

- KRAMER, Samuel Noah, ed.
 1961 Mythologies of the Ancient World. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co.
- KRISTEVA, Julia
 1969 Recherches pour une Sémanalyse. Paris: Seuil.
- KRONENFELD, J.Z.: voir THOMAS.
- LAPLANCHE, Jean, et Jean Bertrand PONTALIS
 1971 Vocabulaire de la Psychanalyse. Paris: P.U.F.
- LARA, Jesús
 1957 Tragedia del Fin de Atawallpa. Cochabamba: Imprenta Universitaria.
- LEACH, Edmund R.
 1961a Rethinking Anthropology. Londres: The Athlone Press. University of London.
 1958 Magical Hair. Journal of the Royal Anthropological Institute 88(2): 147-164.
 1961b Pul Eliya, A Village in Ceylon. Cambridge: Cambridge University Press.
 1961(1970) Lévi-Strauss in the Garden of Eden. In HAYES et HAYES: 1970.
 1962 Genesis as Myth. In Myth and Cosmos. MIDDLETON, John, ed. Garden City, N.Y.: The Natural History Press.
 1964(1972) Les Systèmes Politiques des Hautes Terres de Birmanie. Paris: Maspero.
 1964 The Anthropological Aspects of Language. In LESSA et VOGT: 1972.
 1966 Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. In LESSA et VOGT: 1972.
 1967(1968) A Runaway World? New York: Oxford University Press.
 1967 The Structural Study of Myth and Totemism. Londres: Tavistock Publ.
 1967(1970) Brain-Twister. In HAYES et HAYES: 1970.
 1970 Claude Lévi-Strauss. New York: Viking.
 1968 Dialectical and Practical Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
 1976 Culture and Communication. Cambridge: Cambridge University Press.
 1972 The Structure of Symbolism. In J.S.LaFontaine: The Interpret. of Ritual. Londres: Tavistock Publ.
- LEENHARDT, Maurice
 1947(1971) Do Kamo. Paris: Gallimard.
- LESSA, William A. et Evon Z. VOGT, ed.
 1972 Reader in Comparative Religion. New York: Harper and Row.
 1966 Discoverer-of-the-Sun. In Journal of American Folklore LXXIX: 3-51.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1958 Anthropologie Structurale I. Paris: Plon.
 1973 Anthropologie Structurale II. Paris: Plon.
 1962a Le Totémisme Aujourd'hui. Paris: P.U.F.
 1962b La Pensée Sauvage. Paris: Plon.
 Mythologiques (4 vol.). Paris: Plon.
 1964 Le Cru et le Cuit.
 1966 Du Miel aux Cendres.
 1968 L'Origine des Manières de Table.
 1971 L'Homme Nu.
 1975 Résumé des Cours de 1974-1975. Annuaire du Collège de France (1975): 347-360.
- LEVY-BRUHL, Lucien
 1922 La Mentalité Primitive. Paris: P.U.F.
 1935 La Mythologie Primitive. Paris: P.U.F.
- LIFE, ed. et Marston BATES
 1964 The Land and Wildlife of South America.
- LIZOT, Jacques
 1973 Economie ou Société? Journal de la Société des Américanistes 60: 137-175.
 1976 The Yanomami in the Face of Ethnocide. Copenhagen: Frederiksholms Kanal 4 A: International Work Group for Indigenous Affairs.
 1977 Population, Resources and Warfare Among the Yanomami. Man 12 (3/4): 497-517.
- LORD, Albert
 1960(1978) The Singer of Tales. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- MALINOWSKI, Bronislaw
 1926(1954) Magic, Science and Religion. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co.
 1923 The Problem of Meaning in Primitive Languages. In OGDEN et RICHARDS: 1923.
- MARANDA, Pierre et Elli KONGAS MARANDA, ed.
 1971 Structural Analysis of Oral Tradition. Philadelphie: University of Pennsylvania Press.
- MARTIN, Roger
 1964 Logique Contemporaine et Formalisation. Paris: P.U.F.
- MARX, Karl
 1867(1965) Oeuvres. Economie I. Paris: Gallimard.
 1858(1968) Oeuvres. Economie II. Paris: Gallimard.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS
 1846(1968) L'Idéologie Allemande. Paris: Editions Sociales.
- MATTA DA, Roberto: voir DA MATTA
- MAYBURY-LEWIS, David
 1967(1974) Akwẽ-Shavante Society. Oxford: Clarendon. Oxford University Press.
- MEYER DE SCHAUENSEE, R.
 1964 The Birds of Colombia and Adjacent Areas of South and Central America. Naberth, Penn.: Livingston Publ. Co.
- MIDDLETON, John et David TAIT, ed.
 1958(1970) Tribes without Rulers. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- MORIER, Henri
 1975 Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique. (Seconde édition). Paris: P.U.F.
- MULLER, Max
 1876 Ueber die Philosophie der Mythologie. Strasbourg.
- NEEDHAM, Rodney
 1979 Symbolic Classification. Santa Monica: The Goodyear Perspectives in Anthropology.
- OGDEN, C.K. et I.A. RICHARDS
 1923 The Meaning of Meaning. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- PEACOCK, James L.
 1968 Rates of Modernization. Chicago: University of Chicago Press.
- PEIRCE, Charles Sanders
 1958 Selected Writings. (Philip Weiner, ed.). New York: Dover.
- PEREZ ARBELAEZ, Enrique
 1956 Plantas Utiles de Colombia. Bogotá: Camacho Roldán.
- PETTIT, Philip
 1975 The Concept of Structuralism. Berkeley: University of California Press.
- PIAGET, Jean
 1923 Le Langage et la Pensée chez l'Enfant. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
 1930(1970) The Child's Conception of Physical Causality. Londres: Routledge and Kegan Paul.
 1946(1968) La Formation du Symbole chez l'Enfant. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
 1946(1973) Le Développement de la Notion de Temps chez l'Enfant. Paris: P.U.F.
 1947 La Psychologie de l'Intelligence. Paris: Armand Colin.
 1970 Psychologie et Epistémologie. Paris: Denoël. Gonthier.
 1967 Biologie et Connaissance. Paris: Gallimard.
- PIAGET, Jean, ed.
 1967 Logique et Connaissance Scientifique. Paris: Gallimard (La Pléiade).
- PIAGET, Jean et Bärbel INHELDER
 1941 Le Développement des Quantités Physiques chez l'Enfant. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
 1948 La Représentation de l'Espace chez l'Enfant. Paris: P.U.F.
 1951 La Genèse de l'Idée de Hasard chez l'Enfant. Paris: P.U.F.
- PIAGET, Jean et Alina Szeminska
 1941(1967) La Genèse du Nombre chez l'Enfant. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.

- PONTALIS, Jean-Bertrand: voir LAPLANCHE
- PROPP, Vladimir
1928(1965) Morphologie du Conte. Paris: Seuil.
- RADIN, Paul
1927(1957) Primitive Man as Philosopher. New York: Dover.
1937(1957) Primitive Religion. Its Nature and Origin. New York: Dover.
1953(1971) The World of Primitive Man. New York: Dutton.
- RAPP, Rayna
1978 Family and Clan in Contemporary America. In Science and Society, XLII (3): 278-300.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerard
1973 Desana. Le Symbolisme Universel des Indiens Tukano du Vaupés. Paris: Gallimard.
1976a Cosmology as Ecological Analysis. Man 11: 307-318.
1976b Desana Curing Spells. Journal of American Lore 2 (2): 157-219. (Latin American Center UCLA)
- RICOEUR, Paul
1969 Le Conflit des Interprétations. Paris: Seuil.
- RIVERA, José Eustasio
1923(1974) La Vorágine. Mexico C.F.: Editorial Porruá, S.A.
- RIVIERE, Peter G.
1969 Myth and Material Culture: Some Symbolic Interrelations. In SPENCER: 1969.
- ROBINSON, Marguerite
1968 "The House of the Mighty Hero" or "The House of Enough Paddy"? In LEACH: 1968.
- ROBUCHON, Eugène
1907 En el Putumayo y sus Afluentes. Lima.
- ROSSI, Ino, ed.
1974 The Unconscious in Culture. The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective. New York: E.P. Dutton.
- SAHLINS, Marshall
1972(1976) Age de Pierre, Age d'Abondance. Paris: Gallimard.
1976 Culture in Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press.
- SAPIR, J. David et J. Christopher CROCKER, ed.
1977 The Social Use of Metaphor. Philadelphie: University of Pennsylvania Press.
- SAPIR, Edward
1949 Selected Writings. Berkeley: University of California Press.
- SASTRE, Claude
1975 La Végétation du Haut et Moyen Igara Parana et les Modifications Apportées par les Cultures sur Brûlis. Bulletin de la Société Suisse d'Ethnologie (Numéro Spécial): 31-43.
- SAUSSURE DE, Ferdinand
(1972)1915(1975) Cours de Linguistique Générale. (Tullio de Mauro, ed.). Paris: Payot.
- SCHADEN, Egon
1959 A Mitologia Heróica de Tribos Indígena do Brazil. Rio Janeiro: Dep. de Imprensa Nacional.
- SCHAUER, Stanley et Junia
1967 Yukuna Phonemics. In Phonemic Systems of Colombian Languages. Norman: University of Oklahoma Press.
- SCHULTES, Richard E.
1955 Twelve Years in a Green Heaven. Natural History 64: 120-127.
- SEARLE, John R.
1969 Speech Acts. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEBAG, Lucien
1971 L'Invention du Monde chez les Indiens Pueblos. Paris: Maspero.

- SORENSEN, A.P.
1967 Multilingualism in the North West Amazon. *American Anthropologist* 69 (6): 670-682.
- SPENCER, Robert, ed.
1969 *Forms of Symbolic Action*. Washington, D.C.: American Ethnological Society.
- SPERBER, Dan
1974 *Le Symbolisme en Général*. Paris: Hermann.
- STANNER, W.E.H.
1963 *On Aboriginal Religion*. Sydney: Oceania Monograph 11.
- STAROBINSKI, Jean
1971 *Les Mots sous les Mots*. Paris: Gallimard.
1974 *Trois Fureurs*. Paris: Gallimard.
- STEWART, Julian
1948 *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.
- TAMBIAH, S.J.
1968 *The Magical Power of Words*. *Man* 3 (2): 175-208.
1969 *Animals are Good to Think and Good to Prohibit*. *Ethnology* 8 (4): 424-459.
- THOMAS, L.L., J.Z. KRONENFELD et D.B. KRONENFELD
1976 *Asdiwal Crumbles*. *American Anthropologist* 3 (1): 147-173.
- THOMPSON, J.E.S.
1954(1966) *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- TODOROV, Tzvetan, ed.
1966 *Recherches Sémantiques*. Langages. Paris: Didier, Larousse.
1977 *Théories du Symbole*. Paris: Seuil.
- TOURNIER, Michel
1969 *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*. Paris: Minuit.
- TORRES LABORDE, Alfonso
1969 *Mito y Cultura entre los Barasana, un Grupo Indígena Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad des Los Andes.
- TROUBETZKOY, S.N.
1939(1964) *Principes de Phonologie*. Paris: Klincksieck.
- TURNER, Terence
1969 *Oedipus: Time and Structure in Narrative Form*. In SPENCER: 1969.
1973 *Jean Piaget: General Epistemology*. (Review). *Le Structuralisme*. (Review). In *American Anthropologist* 75 (2): 351-373.
n.d. *The Fire of the Jaguar*. Unpubl. Paper.
1977 *Narrative Structure and Mythopoesis*.
- VANSINA, Jan
1961(1973) *Oral Tradition*. Harmondsworth: Penguin Books.
- VERNANT, Jean-Pierre
1965 *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.
1974 *Mythe et Société en Grèce Ancienne*. Paris: Maspero.
- VERNANT, Jean-Pierre, et Pierre VIDAL-NAQUET
1973 *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris: Maspero.
- VOLOCHINOV, V.N.: Pseudonyme de Mikhail BAKHTINE.
- VON HILDEBRAND, Martín
1975 *Introducción a la Estación Antropológica de La Pedrera*. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 13-19.
1975 *Origen del Mundo según los Ufainas*. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 321-382.
- VON HILDEBRAND, Patricio
1975 *Observaciones Preliminares Sobre la Utilización de Tierras y Fauna por les Indígenas del Río Miritiparana*. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 183-291.
- VON WRIGHT, Georg Henryk: voir WRIGHT.

- WALLACE, Alfred R.
 1889(1953) A Narrative of Travels on the Amazon et Río Negro. Londres: J.E. Taylor.
- WALLON, Henri
 1942 De l'Acte à la Pensée. Paris: Flammarion.
- WHIFFEN, Thomas
 1915 The North West Amazon. Londres: Constable and Co.
- WILBERT, Johannes
 1961 The Evolution of Horticultural Systems in Native South America.
 Antropológica. Suppl. 2. (Sociedad de Ciencias Naturales, La Salle.
 Caracas.)
- WILDEN, Anthony
 1972 System and Structure. Essays in Communication and Exchange. Londres:
 Tavistock Publ.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
 1921(1961) Tractatus Logico-Philosophicus. Paris: Gallimard.
 1956(1975) Remarks on the Foundations of Mathematics. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- WOLF, Eric R.
 1966 Peasants. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- WRIGHT VON, Georg Henrik
 1974 Causality and Determinism. New York: Columbia University Press.
- WUNDT, Wilhelm
 1909 Völkerpsychologie: Mythos und Religion. Leipzig.
- YUKUNA, Quehuají et Stanley SCHAUER y Sra.
 1974 Texto Yukuna. Folclor Indígena de Colombia. Tomo 1: 252-333. Bogotá:
 Instituto Linguístico de Verano, Ministerio de Gobierno.

FILMS

- ASCH, Timothy
 1975 The Yanomamö Myth of Naro as Told by Kaobawä. (DER).
 1975 The Yanomamö Myth of Naro as Told by Dedeheiwä. (DER).
 (DER: Documentary Educational Resources. Somerville, Mass.)

TABLE DES MATIERES

IX	<u>Remerciements</u>
1	<u>Introduction</u>
3	Travail de terrain et définition de notre étude
6	Cadre théorique, conjectures et double hypothèse
13	<u>Ethnographie</u>
15	Introduction
16	Situation
20	Population
24	La maloca
27	La chasse
30	La pêche
31	L'horticulture
36	La cueillette
37	La parenté
44	L'organisation sociale
55	<u>Le mythe de Kwarimi</u>
57	Introduction
69	Traduction et notes
163	<u>Libres commentaires</u>
165	Introduction
170	Le départ
171	La maloca des deux frères
173	La provocation des oeufs d'ara
175	Maotchi recueilli par les aras
176	L'agouti peut-il servir de femme?
177	La mesure du monde
178	La chute de Kwarimi
179	Trois serpents plus une guêpe
184	Kwarimi et les femmes

199	Kawarimi et les animaux
219	Kawarimi et les fruits
228	Le retour de Kawarimi
233	Kawarimi les grues et autres oiseaux
243	Les géants I'imu et Iñapuraji
266	Les loups et les martres
280	Kawarimi retrouve sa mère
288	Du cousin Hipu'u à la solution

331 Théorie

333 Introduction

333 Systèmes: S1, S2, S3

335 Syntaxe

339 de S1

340 de S2

344 de S3

344 Sémantique

353 de S1

355 de S2

356 de S3

357 Parole

362 de S1

363 de S2

368 de S3

371 Méthodologie

373 Introduction

374 Schéma

375 Démarches

379 Bibliographie des ouvrages consultés

Carte, table et figure

2	Carte de la région du Haut-Caqueta et du Miritiparana
38	Tableau des abréviations et notations phonologiques
68	Table de la terminologie de parenté

